आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति
र
वज्रयान

आचार्य धर्मवज्र (श्रीधरशमशेर राणा)

अनुवादकः ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ

आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति
र
वज्रयान

आचार्य धर्मवज्र (श्रीधर शमशेर राणा)
अनुवादक: ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ
सम्पादक: नारायण प्रसाद रिजाल

व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ
वि.सं. २०६१
विशालनगर, काठमाडौं

प्रकाशक : व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ

व्योमकुसुमा अनुवाद समिति :-

संरक्षक : परमपूज्य कर्माठ्रील्ले रिन्पोछे
प्रमुख निर्देशक : आचार्य धर्मवज्र (श्रीधर शम्शेर राणा)
सदस्यहरू : खेन्पो वागीन्द्रशील, नारायण प्रसाद रिजाल, पुण्य प्रसाद पराजुली, हर्ष भण्डारी, विनय शम्शेर राणा, ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ

फोन : ४४१६३५२, ४४२८३२२
संस्करण : प्रथम, वि. सं. २०६१
१००० प्रति
मूल्य : ७५।-
मुद्रक : लुष प्रेस, नयाँ वानेश्वर,
फोन/फ्याक्स : ४४७२५९६
ई-मेल : lusha@mos.com.np
कम्प्युटर टाईप : विनय शम्शेर राणा, आदिदास डंगोल
आवरण चित्र : आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति ।

Dedication

I would like to dedicate this book to my beloved wife Kishu Koirala, who passed away last year, on Mother's Day (Matatirtha Aunsi) from Cancer. I wish the light of wisdom of this book will reach out to all sentient beings in their spiritual endeavours.

- Yogesh Koirala

प्रकाशकीय

त्रिरत्नशरणम् ! नमोऽमितभाय बुद्धाय ! हामीले केही वर्षदेखि यता प्रत्येक वर्ष साना वा ठूला बौद्ध ग्रन्थहरूलाई नेपाली भाषामा प्रकाशन गर्दै आइरहेका छौं । त्यसैक्रममा महायान मतिशोधन, मुनिमतप्रकाश, बोधिचर्यावतार जस्ता अत्यन्त महत्वपूर्ण धेरै बौद्धग्रन्थहरू नेपाली भाषामा उपलब्ध गराइसकेका छौं । यस वर्ष पनि बुद्धधर्मसम्बन्धी आधारभूत ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्दै जाने उद्देश्य र प्रयासलाई कायमै राखेका छौं । त्यस क्रममा परमपूज्य गुरुपाद आचार्य धर्मवज्रज्यूको यो अतिविशिष्ट लेखलाई नेपाली र अंग्रेजी दुवै भाषमा एउटै पुस्तक "आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति र वज्रयान" नामले प्रकाशन गर्न पाएकोमा व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ आचार्यज्यूप्रति धेरै आभारी छ ।

बुद्ध धर्मका पनि विभिन्न स्वरुपहरू छन् । केही अपठित, अर्धपठित, पूर्वाग्रही र इदंसत्याभिनिवेशीहरूले सङ्कीर्ण पार्न खोजे जस्तो यो बुद्ध धर्म संकुचित र सीमित नभएर धेरै बृहत् र विशाल तथा गम्भीर र सार्वयुगीन छ । त्यसलाई राम्रोसंग बुझ्न यसका अहिले सम्म जीवित रहेका सबै स्वरुपहरूलाई तिनीहरूको आन्तरिक दृष्टिबाट हेर्नुपर्ने हुन्छ । ती मध्ये श्रावकयानको स्वरुप आफ्नै शैली र उद्देश्य अनुरुपको हुन्छ, प्रत्येक बुद्धयानको स्वरुप पनि आफ्नै शैली र प्रकृतिको हुन्छ भने बोधिसत्त्वयानका पनि आफ्नै शैली र स्वरुप छ । यी सबै यानहरू बुद्धले बताइएका हुन् यद्यपि पात्रहरू सबैमा उही थिएनन् । त्यसैले नै यिनीहरूको व्यवस्थामा समानता र भिन्नताहरू दुवै पाइन्छन् । अहिले विशेष गरेर बोधिसत्त्वयान र

त्यसको एउटा पद्धति "तन्त्र"लाई सिद्धान्ततः नेपाली भाषामा बुझ्ने र बुझाउने परिपाटी नभएकोले केही संकीर्ण सोचाइ राख्ने बौद्धहरूको जमातले एक प्रकारको भ्रम पैदा गरेर यो अमूल्य बौद्ध पद्धतिलाई नै अवमूल्यन गरी अर्थहीन देखाउने कुचेष्टा पनि नगरेका छैनन्। त्यस्ता कार्यहरूले गर्दा बुद्ध धर्मको उत्थान र अभ्युदयमा बाधा पनि पारिरहेको देखिन्छ। त्यस परिप्रेक्ष्यमा बोधिसत्त्वयानको एक विशिष्ट पद्धति "वज्रयान" र यसको मन्त्रनयका के सिद्धान्तहरू छन् ? कसरी ती बौद्ध लक्ष्यसम्म पुऱ्याउन सक्षम छन् ? कसरी तिनीहरूको शैली अबौद्ध नभएर बौद्ध नै हुन्छ ? किन तिनीहरूको आवश्कता पऱ्यो ? भन्ने जस्ता कुराहरूको आधुनिक र परिष्कृत ज्ञानविज्ञानको दृष्टिकोणबाट व्याख्या गरिएको पुस्तकको अभाव भइरहेको थियो।

निकट भविष्यमै संस्कृत, नेपाली, नेवारी, तिब्बती र अंग्रेजी गरी पाँच भाषा प्रकाशित हुन लागेको "आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति" भन्ने ग्रन्थको उपोद्घातस्वरुप यिनै बूँदाहरूलाई स्पष्ट पार्न मञ्जुश्री नामसंगीतिलाई आधार बनाएर परमपूज्य आचार्य धर्मवज्रले लेख्नुभएको लेखलाई समय र सन्दर्भ अनुसार यथाशीघ्र प्रकाशन गर्नु जिज्ञासु समाजलाई लाभदायक हुने देखेर व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघले यसलाई बेग्लै पुस्तकको रुपमा यसरी चाँडै नै प्रकाशन गर्न लागेको हो।

विषय वस्तु धेरै नै गहन र गम्भीर एवं दार्शनिक भएको र आचार्यज्यूको लेखनशैली स्वभावतः नै उच्च कोटिको भएकोले यसलाई पढ्दाखेरि हतारमा नभएर उग्राउँदै पचाउँदै जाने हिसाबले पढिदिनुभए पाठकलाई यो पुस्तकले अवश्य पनि ज्ञानको नयाँ आयामको ढोका खोलिदिनेछ भन्ने आशा लिएका छौं।

आचार्यज्यूको लेख मौलिक रुपमा अंग्रेजी भाषामा भएकोले त्यसलाई नेपाली भाषामा अनुवाद गरेर समग्र नेपाली भाषी पाठक-पाठिकाहरूलाई अमूल्य गुन लगाउने हाम्रै संघका अनुवादक ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ र यसलाई सम्पादन गरिदिने उपासक नारायण प्रसाद रिजालज्यू प्रति व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ धेरै नै आभारी छ।

यसलाई प्रकाशन गर्ने क्रममा आर्थिक अनुदान गर्नुहुने उपासक योगेश कोइरालाप्रति पनि संघ कृतज्ञ छ र यसको टाइप र डिजाइन गर्ने कार्यमा सहयोग पुऱ्याउने उपासक आदिदास डंगोल, माणिकदास डंगोल, ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ, विनय शम्शेर राणा लगायत अन्य विविध प्रकारले यो पुनीत कार्यमा सहयोग पुऱ्याउने ज्ञात-अज्ञात सबैलाई संघले कृतज्ञता सहित साधुवाद दिन्छ। अन्तमा, एकदिनको अवधिभित्र पनि मुद्रण गरिदिने जस्तो अनुपम सहयोग दिने लुषप्रेस परिवारप्रति यो संघ कृतार्थ नभइरहन सक्दैन। यो पुस्तकले धेरैभन्दा धेरै मानिसहरूको अज्ञान र असमझदारीको अन्धकारलाई विद्युत्ले झैं तोड्न सफल होस् भनी परिणामना गर्दछौं।

– व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ
(वि.सं.२०६१)

त्रिरत्न शरणम्
नमो अमिताभाय बुद्धाय

इत्यपि स भगवाँस्तथागतोऽर्हन्
सम्यक्सम्बुद्धो विद्याचरणसम्पन्नः सुगतो
लोकविदनुत्तरः पुरुषदम्यसारथिः
शास्ता देवमनुष्यणां बद्धो भगवानिति

मानिसले धेरै प्रकारका वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (modes of being) हरूको बिकास गरिसकेको छ । यी वृत्तात्मक शौली/ जीवन ढाँचा (mode of being) उसको अस्तित्वगत वातावरण प्रति उसका प्रतिक्रियाहरू हुन् । तर, वृहत अर्थमा, यी विभिन्न प्रकारका वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being) लाई दुई फराकिला वर्गमा विभाजित गर्न सकिन्छ । एक ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली र अर्को इतिहासातीत । पश्चिममा, १८औं शताब्दीतिर विज्ञानद्वारा धार्मिक प्रभुत्वको अन्त संगै आधुनिकतावादको शुरुवात भयो । तर हामीलाई स्मरण हुनुपर्छ, कि त्यो घटना पूर्णतया पश्चात्य संस्कृतिसंग सम्वद्ध घटना थियो । पूर्वमा, वैज्ञानिक शिक्षाले धार्मिक अधिपत्यलाई कहिल्यै परास्त गरेन । वास्तवमा पूर्वीय धार्मिक पद्धतिले शुरुदेखि नै आफ्नो पश्चिमी पक्ष (counterpart) ले जस्तै विज्ञान या कुनै नवीन सोच पद्धतिलाई कहिल्यै दवाएन । अझ पाश्चात्य वैज्ञानिक सोच र शिक्षाको शुरुवात पछि, २०औं शताब्दीको पूर्वाद्ध मै बौद्ध र हिन्दू धर्मले आफूलाई उल्लेखनीय हिसाबले नयाँ ढाँचामा ढालेका मात्रै होइनन् अझ

आफ्नो परिधिभित्र यी नवीन सोच पद्धतिहरूलाई समायोजन गर्न सक्रियता पनि देखाएका छन् ।

तथापि, १९५० पश्चात् समग्र पाश्चात्य संस्कृतिले एउटा पलटनवाजी/पल्टा (summersault) खाएको छ । आधुनिकतावाद स्वयं अब आधुनिक नरहेर पुरातन भैसकेको छ र अतिआधुनिक विचार पद्धतिको रुपमा उत्तराधुनिकतावादको लहर चलेको छ । जब आधुनिकतावादले रेखीय तर्क, पूर्ण, विश्लेषणात्मक वृत्तात्मक शैली (mode of being) बाहेक अन्य सबै वृत्तात्मक शैलीलाई अवैज्ञानिक भएको कारणले अन्धविश्वासपूर्ण र आदिम- विचारहीन भूतकालको अवशेषको रुपमा अवहेलना गरिरहेकै बेलामा, उत्तराधुनिकतावादले १८औं र १९औं शताब्दीमा सम्यक् ज्ञान तथा वृत्तात्मक शैलीको एकमात्र माध्यम- त्यसैले वैज्ञानिक मानिएको तार्किक- रेखीय चिन्तन पद्धतिको प्रभुत्वलाई च्यूत गरीदियो । तापनि माथि उल्लेख गरिए भैं, "प्रयोगवादी दृष्टि भनिने रेखीय तार्किक पद्धति मात्र एउटा सम्यक् र सच्चा दृष्टिकोण हो र यसले सम्पूर्ण सत्यलाई बुझ्न र विश्लेषण गर्न सक्छ" भन्ने कुरामा आज विज्ञान स्वयं नै त्यति विश्वस्त छैन । विज्ञान आज आफै यो यथार्थमा पुगको छ कि तार्किक प्रयोगात्मक दृष्टि स्न्यं आफू मात्र सीमित नभएर यसले विज्ञानको प्रगतिमा समेत तगारोको रुप लिन सक्छ । त्यसैले मानिसको सम्यक् जीवन र ज्ञानको वृद्धिमा ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली (जुन रेखीय तार्किक चिन्तनको सन्तति हो) सापेक्षिक महत्वको मात्रै हुन्छ । यो अवश्य पनि एउटा मात्र सम्यक् वृत्तात्मक शैली होइन, न यो वैज्ञानिक धारणा र अन्धविश्वास पहिल्याउने मापदण्ड नै हो । यो त मानिसलाई उसको अस्तित्वगत वातावरणले उसको समक्ष राखेको प्रश्नको उत्तरमा विकसित मात्र एक वृत्तात्मक शैली हो र यद्यपि १८ औं र १९औं शताब्दी तिर

यसलाई एक मात्र सही ज्ञान पद्धति र सर्वमान्य वृत्तात्मक शैलीको रुपमा लिइएको थियो तर उत्तराधुनिक युगमा, विज्ञानको बहुविधामा बहुपक्षीय प्रगति पश्चात् सो कुरा मान्य रहेन । त्यति मात्र नभएर यसले वस्तुको बिकाससम्म पनि दिन असक्षम हुन गयो । यद्यपि ऐतिहासिक वृत्तात्मकशैली र यसको पूरक प्रयोगवादी चिन्तन पद्धति यानेकि रेखीय तार्किक चिन्तनले प्रविधिको विकासमा एक पछि अर्को धमाकाहरू दिदै गयो, तर मानवलाई अझबढी समृद्ध पूर्ण र सुखी बनाउने तर्फ यो दुःखद रुपमा असफल रह्यो । अझ यथार्थमा के देखिन्छ भन्दा यही ऐतिहासिक पद्धति र यसका सहायक सोच पद्धतिको एकान्तिकता (exclusivity) को कारणले नै वास्तवमा आधुनिक मानव अझ बढी असन्तुष्ट, विक्षिप्त र विरानो (Alienated) हुनुका साथै उसले जीवनका सम्पूर्ण अर्थहरू गुमाएको देखिन्छ । आइन्स्टाइन् (Einstein) ले १९५० मा एकपटक भनेका थिए कि, "केवल विज्ञान एकलैले न त मानवताका सबै समस्याहरूको हल नै गर्नसक्छ, न त यसले मानिसका सम्पूर्ण प्रश्नहरूको उत्तर नै दिन्छ" । त्यस्तै १९३२ को भौतिकशास्त्रका नोबेल पुरस्कार विजेता वार्नर हाइजनवर्ग (Werner Heisenberg) ले भनेका थिए कि, "विज्ञानले आफ्ना धारणाहरूलाई एउटा वस्तुपरक अर्थ दिन खोज्छ, तर धार्मिक भाषा (Religious Language) ले संसारका वस्तुपरक र विषयपरक पक्षविचको यही भेदलाई त्याग्नुपर्छ, किनकि कसैले पनि वस्तुपरक पक्षलाई विषयपरक पक्षभन्दा ज्यादा यर्थाथ भनी घोषणा गर्ने हिम्मत गर्न सक्दैन" त्यसैकारण हामीले यी दुई भाषाहरूलाई एक आपसमा मिसाउने प्रयास गर्नु हुन्न बरु विगतमा हामी जुन हिसावले सोच्न अभ्यस्त थियौं, त्योभन्दा अझ सूक्ष्म हिसावले सोच्ने बानी बसाल्नु पर्दछ । अर्को ठाँउमा उनी भन्छन्, "काव्यको भाषा समाजको समन्वयको लागि विज्ञानको सटीक भाषाभन्दा महत्वपूर्ण हुन सक्छ ।" उनी फेरी भन्छन्- "आधुनिक

विज्ञान आफ्ना शुरुका दिनहरूमा एउटा स्पष्ट विनम्रताका साथ चिनिन्थ्यो । यसले केही त्यस्ता सीमित सम्वन्धहरूको वारेमा वक्तव्य (statement) दिन्थ्यो जुन यी हदहरूको दायरा भित्र मान्य हुन्थ्यो । तर यो विनम्रता १९औं शताब्दी (अधुनिकताको युग) तिर आएर धेरै नै हरायो । भौतिकशास्त्रलाई समग्र प्रकृतिको वारेमा ठोकुवा गर्न सक्ने मानियो । भौतिकशास्त्र दार्शनिक हुन इच्छुक थियो र विभिन्न कुनावाट माग उठ्न थाल्यो कि, "सबै सच्चा दार्शनिकहरू वैज्ञानिक हुनै पर्दछ ।" आज भौतिकशास्त्र एउटा आधारभूत परिवर्तनबाट गुज्रदैछ, जसको सबैभन्दा स्वभावगत लक्षण हो : यसको वास्तविक स्वपरिसीमा तर्फको प्रत्यागमन ।" म यहाँ हाइजेनवर्ग द्वारा दिइएको अर्को सान्दर्भिक विवरण जोड्न चाहन्छु "आफूलाई श्रद्धामा आधारित नभएर वैज्ञानिक ज्ञानमा आश्रित मान्ने कतिपय धार्मिक पन्थहरू अन्तर्विरोधले युक्त छन् र आत्मवञ्चना (self-deception)मा अडेका छन्" [Physics and Beyond: Across the Frontiers, the Physicist's Conception of Nature] । अरविन स्रडिङ्ग (Erwin Shrödinger) (नोवेल पुरस्कार विजेता, भौतिकी, १९३३) भन्छन्, "सङ्गीतले हामीलाई किन हर्षित वनाउँछ ? वा किन र कसरी एउटा पुरानो गीत सुन्दा हाम्रो आँखा रसाउँछ ?, भन्ने सम्वन्धमा विज्ञानले हामीलाई एक शब्द पनि भन्न सक्दैन । हामीलाई थाहा छ कि विज्ञानले पछिल्लो अवस्थामा तरङ्गको दवाव र खिचाव (Compression and dilation) हाम्रो कानमा पुग्दाको क्षण देखि लिएर अमूक ग्रन्थीबाट आखाँमा निस्कने नुनिलो द्रव्यको स्रावको क्षणसम्म हाम्रो स्नायु प्रणाली (sensorium and motorium) मा के-के हुन्छ भन्ने कुराको सिद्धान्ततः विस्तृत व्याख्यान दिन सक्छ । तर यी प्रक्रिया संगै आउने दुःखद वा सुखद सम्वेदनाहरूका सम्वन्धमा विज्ञान पूर्णरुपमा अनभिज्ञ छ । आएँ म कहाँवाट, र कहाँ म जान्छु ? (Whence

come I and whither I go?) यो ठूलो अगम्य प्रश्न हो, सवैकालागि उत्तिकै चुनौतिपूर्ण । विज्ञानसंग यसको कुनै जवाफै छैन ।" [My view of the world, Mind and Matter, Science and Humanism, What is life] । म्याक्स प्ल्याङ्क (Max Planck) (नोवेल पुरस्कार, भौतिकी, १९१८) भन्छन्, "वास्तविकता यो हो कि मनोभौतिक जगत्मा यस्तो एउटा अगम्य विन्दु छ जहाँ विज्ञान र त्यसकारण अनुसन्धानको कुनै कारणान्वेषी पद्धति व्यावहारिक धरातलमा मात्रै नभई तार्किक धरातलमा समेत अनुपयोगी हुन जान्छ र सधैं अनुपयोगी नै रहिरहने छ । यो विन्दु चेतना वा जागरुक्ता को आन्तरिक आभास हो ।" [Where is Science going ?] । वुल्फग्याङ्ग पाउली (Wolfgang Pauli) (नोवेल पुरस्कार, भौतिकी, १९४५) को विषयमा केन् विल्वर लेख्छन्, "पाउलीको विश्लेशणात्मक र बौद्धिक विलक्षणताको वावजूद वा अझ सटिक रुपमा भन्ने हो भने उनको विलक्षणता कै कारण पाउली जोड दिन्छन् कि तर्कवाद, रहस्यवादद्वारा परिपूरित हुनुपर्दछ ।" [Quantum question: Ken Wilber] उनी यो पनि भन्छन्, "तार्किक सूत्रण/समायोजन (rational formulation)द्वारा प्रस्तुत धारणाहरू मानव विवेकको एक मात्र सम्भाव्य पूर्वानुमान हो भनेर कहिल्यै घोषणा गर्नुहुँदैन ।" [Across the Frontier] । आइन्स्टाइन् (Einstein) को सापेक्षतावादको सिद्धान्त (theory of relativity) प्रमाणित गर्न मद्दतगार सावित भएको सूर्य ग्रहणको चित्र उतार्ने विख्यात अभियानका नाइके सर आर्थर एडिङ्गटन (Sir Arthur Eddington) भन्छन्, "भौतिकशास्त्रले रहस्यावादलाई समर्थन नगरे तापनि यसलाई अब नकार्दैन ।" उनी अगाडि भन्छन्, "जति यकिनकासाथ मलाई "म सोच्दछु" भन्ने थाहा छ, त्यति यकिन मलाई मेरो कुनै पनि संसारिक भौतिक ज्ञानमा छैन । बढी अनुमानित हिसावले तर यथेष्ट युक्तिसङ्गत प्रमाणका आधारमा म यो कुरामा

विश्वस्त छु कि तपाईहरूसंग मन छ जसले सोच्दछ । यहाँ त्यसैले एउटा तथ्य जगत् छ जसको अनुसन्धान हुन बाँकी छ । भौतिकशास्त्रीले आफ्ना यन्त्रहरू ल्याउँछ र विधिवत् खोज शुरु गर्दछ । विभिन्न दिक्-काल (time and space) मा मिलाइएका परमाणु समूह (atoms and electrons) र बल क्षेत्रहरू (fields of forces) वाहेक अरु उसले केही पत्ता लगाउन सक्दैन, जुन दृष्टिगत रुपमा अजैविक (non-living) वस्तुहरूमा पाइने समान नै हुन्छ । उसले अन्य भौतिक गुण, उर्जा, तापक्रम, उत्क्रम-माप(entropy) आदि पत्ता लगाउन त सक्छ तर यी मध्ये कुनै पनि "विचारहरू"संग समान हुदैनन् । यो सामान्य परमाणुहरूको पुञ्ज एउटा सोच्ने यन्त्र कसरी नै हुन सक्छ र ?" उनले अझै भने, "हामीले थाहा पायौं कि मानवीय चेतनासंग सम्वद्ध वातावरणको पूर्ण जानकारीलाई समेट्न प्रयत्नरत भौतिकशास्त्रको ज्ञानको दायरा ज्यादै साँधुरो र सीमित किसिमको छ । मानवीय प्रकृतिसंग सरोकार राख्ने हरेक कुरालाई एउटा मापदण्डको माध्यमबाट बुझ्न सकिन्छ वा भौगोलिक अक्षांश-रेखांशको कटानको आधारमा व्यक्त गर्न सकिन्छ भनेर कसैलाई मान्न किन जरुरी छ ? "उनले यो पनि भने, "म ठोकुवा गरेर भन्न सक्छु कि सबै यर्थाथको गुणधर्म (प्रकृति) अध्यात्मिक नै हो, भौतिक होइन, न त वस्तु र चेतनाको द्वैतता नै ।" उनले अझ भने, "भौतिकशास्त्रले जोडकासाथ भन्छ कि यसका विधिहरू प्रतिरुपवाद (symbolism)भन्दा पर जान सक्दैनन्"...."मन नै हाम्रो अनुभूतिमा आउने पहिलो र प्रत्यक्ष वस्तु हो, बाँकी सब दुरुस्थ अनुमान मात्रै हुन् ।" उनले लेखे, "भौतिकशास्त्रीको यन्त्रले नाप-जोख गरेको वा गणितज्ञको मेट्रीक सङ्केतको व्याख्या गरेभन्दा पर यदि हामीले वरीपरीको संसारको महत्व महसुस गर्न नसक्ने भए जीवन ज्यादै तुच्छ र संकुचित हुने छ । "हामीले हाम्रो भौतिक जगत्को अनुभूतिको दाँजोमा हाम्रा

सम्वेदनाहरूको अर्थलाई ज्यादै गलत तरीकाले बुझेका छौं । वस्तुहरू देखिएभन्दा ज्यादै भिन्न हुन्छन् भन्ने पत्ता लगाउनु नै विज्ञानको कार्य रहेको छ । तथापि यो, सत्यको अति एक-पक्षीय दृष्टिकोण हो जसले वातावरणलाई नै एक मात्र महत्वपूर्ण कुरा र चेतन आत्मालाई महत्वहीन मान्दछ ।," ईथरबाट शुरु गर्दै, इलेक्ट्रोन र अन्य भौतिक यन्त्र गर्दै हामी चेतनशील मनुष्यसम्म कहिल्यै पुग्न सक्दैनौं न उसको चेतनामा के छ भनी अड्कल्न नै सक्छौं । उनी लेख्छन् "आफ्नो आत्मालाई आफ्नो भन्न समेत पनि भौतिक शास्त्रको अनुमति लिनु आवश्यक झैं ठानिने अतिवादी अवधि अब व्यतीत भै सक्यो" [Science and the Necessary World New Pathways in Science: The Nature of the Physical World] ।

अब तपाईंले सोध्नुहोला कि मैले मञ्जुश्री नामसंगीतिको बारेमा लेख्न पर्नेमा यी विभिन्न नोबेल पुरस्कार विजेताहरूको दृष्टिकोणको बारेमा किन कुरा गर्दैछु ? पाश्चात्य संस्कृति, साहित्य र कलाले १९५० मै आधुनिकतावाद र त्यसको तार्किक सोच र विश्व सम्बन्धी आत्यन्तिक एकपक्षीय रेखीय धारणाको प्रभुत्वलाई त्यागेर उत्तर-आधुनिकतावादमा प्रवेश गरेको थियो । केन विल्बर (Ken Wilber) लेख्छन्, "हामी पूर्व-प्रदत जगत्मा रहँदैनौं । दर्शन, मनोविज्ञान, समाजशास्त्रमा उत्तर-आधुनिक क्रान्तिको प्रभावद्वारा विकसित अधिक उल्लेखनीय मतहरू मध्येको एक मत अनुसार विभिन्न प्रकारका जगद्-दृष्टिहरू (world-views) अन्तर्गत हाम्रा अनुभूतिहरूलाई वर्गीकृत, प्रस्तुत, प्रतिनिधित्व र व्यवस्थित गर्ने विभिन्न तरीकाहरू हुन्छन् । यहाँ कुनै एक मात्र विशेषाधिकृत प्रतिनिधित्व (priviledged representation) भएको विविधतारहित एउटा, अखण्डित/एकाश्म (monolithic) संसार छैन, वरु विविध अर्थयुक्त धेरै संसारहरू छन् । अझ, वास्तवमा यी जगद्-दृष्टिहरू

प्रयाशः सधै नै युगदेखि युगसम्म र एक संस्कृतिबाट अर्को संस्कृतिमा परिवर्तन भै नै रहेका हुन्छन् (One Taste, The Journals of Ken Wilber) ।

तर आज पश्चिममा धेरै ले मान्दछन् कि उत्तरआधुनिकतावाद स्वयं पनि आफ्नो मृत्यु शैयामा पुगिसकेको छ र पश्चिमी जगत्ले एउटा नयाँ जगददृष्टि(weltanschauung)को खोजी गरिरहेको छ । तर पनि नेपाल स्वभावतः हरेक कुरामा पछि परे जस्तै आधुनिकतावादमा पनि भर्खरै मात्र प्रवेश गर्दै गरेको देखिन्छ, जसलाई पाश्चात्य संस्कृतिले ५० को दशकतिरै त्यागिसकेको थियो । नेपाल आधुनिकतावादमा यसको "तार्किक(logical), अपचयवादी(reductionist), रेखीय(linear) र तथाकथित वैज्ञानिक दृष्टिकोण मात्र नै एक मात्र, सत्य, सटीक, वास्तविक, महत्वपूर्ण र अन्धविश्वासरहित(unsuperstitious) दृष्टिकोण हो" भन्ने विश्वास र धारणाका सवै त्रुटिकासाथ भर्खरै मात्र प्रवेश गर्दैगरिरहेकोले, म यो धारणा सत्य होइन भन्ने कुरा देखाइदिन जरुरी महसुस गर्दछु- जुन कुरा पाश्चात्य संस्कृतिमा पत्ता लागिसकेको छ, र जसवाट नेपालले बाँदरले झै नक्कल गर्दैछ । मञ्जुश्री नामसंगीति जस्ता अन्य वृत्तात्मक शैलीहरूमा हामीले संभवतः कुनै महत्व देख्नु अगावै यो कुरा स्पष्ट हुन नितान्त आवश्यक हुन जान्छ । किनकि/अन्ततोगत्वा, मञ्जुश्री नामसंगीति इतिहासातीत वृत्तात्मकशैली/जीवन ढाँचाकै एउटा उपज हो । यो अरेखीय (non-linear) र रुपकलाक्षणिक हुन्छ । त्यसैले यदि हामी ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचाका सवै पूरक सिद्धान्त/उप-सिद्धान्तहरूका साथ त्यसैमा नै अड्कियौं भने र त्यही नै एक मात्र सही, सत्य, वास्तविक र वैज्ञानिक-आधुनिक वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा हो भनी मान्यौं भने मञ्जुश्री नामसंगीति जस्ता कृतिहरू

स्वत: अमान्य (invalid), अन्धविश्वासपूर्ण (superstitious), अवास्तविक (unreal) र महत्वहीन देखिन पुग्छन् । त्यसैले त्यस प्रकारको जगद्-दृष्टि (weltanschauung) को साथमा मञ्जुश्री नामसंगीतिसंगको सामना(encounter)ले न हाम्रो जीवनलाई समृद्ध नै बनाउँछ , न त हाम्रो अस्तित्वगत पद्धतिलाई नयाँ आयाम, नयाँ अर्थ, नयाँ संभावना नै दिन सक्छ । "स्पष्टत: यस्ता सामनाहरू तब मात्र सांस्कृतिक रुपमा सृजनात्मक हुन सक्छन् जब अमूक विद्वानले (scholar) शुद्ध विद्वत्ता(pure erudition)को तह पार गरिसकेको हुन्छ, अथवा जब उसले आफ्ना दस्तावेजहरू (documents) को संकलन, व्याख्या र वर्गीकरण गरिसके पश्चात ती दस्तावेजहरूलाई तिनीहरूकै सान्दर्भिक धरातलमा पनि बुझ्ने प्रयास गर्दछ"- भनी भन्दछन् मिर्सिया ईलियाड, पश्चिमी विश्वविद्यालमा धार्मिक इतिहासलाई एउटा विषयको रुपमा स्थापना गर्ने विश्व विख्यात संस्थापक एवं सिकागो विश्वविद्यालयको इतिहास र धर्म विभागका पूर्व अध्यक्ष । [The Quest: History and Meaning in Religion; Chicago Unversity Press; 1969] ।

उनी त्यही कितावमा लेख्छन् "...धार्मिक तथ्यहरूको आफ्नै वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being) हुन्छ, जुन आफैमा विशिष्ट हुन्छ : तिनीहरू आफ्नो निश्चित जगत्भित्र आफ्नै सान्दर्भिक धरातलमा हुन्छन् । यो जगत्, तत्कालै अनुभव गर्न सकिने भौतिक जगत् होइन, भन्ने तथ्यले यिनीहरूको अवास्तविकता (non-reality) लाई नै इंगित भने गर्दैन...। कुनै एक धार्मिक तथ्य, ऐतिहासिक तथ्य हो भन्दैमा यसलाई आर्थिक सामाजिक वा राजनैतिक इतिहास जस्ता गैर-धार्मिक (non-religious) इतिहासमा बदल्न मिल्दैन । हामीले आधुनिक विज्ञानको एउटा आधारभूत सिद्धान्तलाई कहिल्यै विर्सनु हुन्न कि मापक (scale) ले नै घटना (phenomena) को

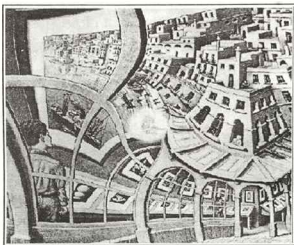
सृजना गर्दछ" । हेनरी प्वाँकारे (Henri Poincaré) व्योंग्योक्तिपूर्ण प्रश्न गर्छन्, "सूक्ष्मदर्शी यन्त्रको माध्यमवाट भन्दा बाहेक अरु वेला र अन्य तरिकाहरूवाट हात्तीको अध्ययन कहिल्यै नगरेका प्रकृतिविद्ले, के उसको त्यस प्राणी सम्बन्धी ज्ञान पर्याप्त छ भनी ठान्दछ ? सुक्ष्मदर्शीयन्त्रले कोषहरूको वनावट र कार्यविधि प्रकट गरिदिन्छ, जुन वनावट र कार्यविधि सबै वहुकोषीय जीवहरूमा बिल्कुलै समान हुन्छन् । अवश्यै पनि हात्ती एउटा वहुकोषीय जीव त हो, तर के त्यो(हात्ती) त्यति मात्रै हो त ? सूक्ष्मदृष्टिको स्तर/तह (microscopic scale) मा हामी जवाफ दिन हिचकिचाउन सक्छौं । तर मानव दृष्टिको स्तर/तहमा, (जसको काम्तमा हात्तीलाई एउटा प्राणीशास्त्रीय घटना (zoological phenomenon) को रुपमा प्रस्तुत गर्न सक्ने उपयोगिता भने हुन्छ) जवाफको सम्बन्धमा कुनै शंका रहँदैन । [Patterns in Comparative Religions; Mircea Eliade; New York; 1958] ।

बिल्कुलै यही कुरा नामसंगीतिको संम्बन्धमा पनि भन्न सकिन्छ । यो एउटा ऐतिहासिक दस्तावेज हुन सक्ला, यसलाई सूक्ष्म भागहरूमा विश्लेषण गरिन पनि सकिएला जसवाट ऐतिहासिक वा समाजिक तथ्य आदि निक्लिएलान् । तैपनि, के नामसंगीति भनेको त्यति मात्रै हो त ? नासंगीति एउटा धार्मिक घटना (religious phenomenon) हो, र मिर्सिया इलियाडले भने झैं, "कुनै पनि धार्मिक घटना एउटा धर्मविभूति (hierophany) हो अर्थात् पविता/पावनताको एउटा प्रकटीकरण, एउटा द्वन्द्वात्मक प्रकृया, जसले एउटा अपवित्र/सामान्य (profane) वस्तु या कर्मलाई कुनै पवित्र अर्थात् अर्थपूर्ण, अमूल्य, उदाहरणीय कुरामा रुपान्तरित गर्दछ । अर्को शब्दमा, एउटा धर्मविभूतिको माध्यमबाट, पवित्रता एकै साथ प्रकट पनि हुन्छ र अपवित्रताको रुपमा प्रच्छन्न/अप्रकट

(disguised) पनि हुनपुग्छ (निश्चित धार्मिक समुदायभन्दा बाहिरको सबैका लागि यो प्रच्छन्न/अप्रकट रहन्छ)" [Literary Imagination and Religious Structure; Mircea Eliade; Lecture presented at the University of Chicago] ।

यो नामसंगीतिको एउटा राम्रो व्याख्या हो । यो एउटा धर्मविभूति हो जसले एउटा दीक्षित व्यक्तिका सामु एकाएकै पवित्र वस्तु प्रकट गरिदिन्छ जबकि अदीक्षितका सामू पवित्र वस्तुलाई प्रच्छन्न/अप्रकट/लुकाई नै राख्दछ । यो तिनीहरूको लागि अर्थपूर्ण, अमूल्य र उदाहरणीय हुन्छ जसलाई यसले आफ्नो पवित्रता प्रकट गरिदिसकेको हुन्छ । यो अत्यधिक रेखीय मनस्थिति भएका अपचयवादीहरू (reductionists) को लागि एउटा ऐतिहासिक आँकडा र सम्भवतः अन्धविश्वासपूर्ण तन्त्रमन्त्र/टुनामुना (superstitious mumbo jumbo) मात्रै पनि हुनसक्छ ।

हाम्रो मनमा स्पष्टसंग कुँदिएको (etched) यो पृष्ठभूमि संगै, नामसंगीतिको बहुरुपदर्शी (kaleidoscopic) मण्डल भित्रको यात्रा शुरु गरौं । मैले तपाईलाई सावधान गरिदिन जरुरी हुन्छ कि यस यात्रामा तपाईंको अगाडि जे प्रकट हुन आउँछ, त्यो पूर्णतया तपाईंको आफ्नै जगद्-दृष्टि र वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचाको सीमितता र संरचनामा आधारित हुन्छ । आधुनिक संज्ञानात्मक विज्ञान (Cognitive Sciences) ले, "व्यक्तिले उसलाई दिइएको बाहिरी जगत्लाई अनुभव गर्दैन अपितु उसले, ऊ र उसका संस्कारहरूसंग अन्तरक्रियामा आउने उर्जा स्वरुपहरूको आंकडामा आधारित जगत्को निर्माण र पुनःनिर्माण गर्दछ" भन्ने तथ्यलाई प्रमाणित मात्रै होइन त्योभन्दा बढी नै गरेर देखाइदिसकेको छ । [Actual Minds, Possible Worlds; Jerome Bruner, world

renowned art psychologist, Harvard Unversity Press/ Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding; Humberto R. Mathurana Ph.D & Francisco J. Varela Ph.D.; Shambhala; Boston & London] । विश्वविख्यात चित्रकार एम. सि. एशर् (Maurits Cornelis Escher) ले आफ्नो "द पिक्चर ग्यालरी" नामक कृतिमा हाम्रो अवस्थाको स्पष्ट चित्रण गरेका छन् ।

साभार: एम. सि. एशर्, "द पिक्चर ग्यालरी"

हामी यहाँ (यस चित्रमा) देख्छौं कि चित्र अवलोकन गरिरहेका व्यक्ति स्वयं नै चित्रका अंग हुन् । अर्को शब्दमा, उनले स्वयंलाई नै त्यस चित्रमा देख्छन् । प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक गऽर्त / गेऽर्त (Goethe) (प्राय: नेपालीहरूले गोथे उच्चारण गरेको पाइन्छ)ले भने भैं "संसार एउटा दर्पण जस्तै हो । जब हामी यसमा हेर्छौं हामीले आफैलाई देख्छौं । त्यसैले बहुरुपदर्शी नामसंगीतिको यस यात्रामा तपाईंले जे जस्तो देख्नुहुन्छ, त्यो तपाईंको अनुहार हो भन्ने कुरा याद

राख्नुपर्दछ। तपाईंले नामसंगीतिलाई आफ्नो अनुहार रुपान्तरित गर्नदिन राजी हुनुभएको खण्डमा मात्र तपाईंले सम्भवतः केही नयाँ, उत्साहपूर्ण र समृद्धिपूर्ण देख्न सक्नुहुन्छ।

पुस्तकको नाम हो मञ्जुश्रीनामंगीति। काङ्ग्युरको तन्त्र खण्डमा उल्लेख भएअनुसार यसको लामो रुपान्तरण वा पूरानाम "मञ्जुश्रीज्ञानसत्वस्य परमार्था नामसंगीति" हो। यसको प्रयोग काठमाडौंका नेवारहरूले मात्रै नभई, हिमाली वज्रयान बुद्ध धर्मका चारै परम्पराहरू र तसर्थ तिब्बती वज्रयान बुद्ध धर्मले पनि गर्दछ। सम्पूर्ण माथिल्लो मुस्ताङ्ग(लो युल्), साक्यपा हो; अधिकतर मनाङ्ग काग्युपा हो; र हिमाल वारिका नेपाली जनजाति समूहहरू निङ्गमापाहरू हुन्। नामसंगीति, हिमाल वारिको नेपाली भेकमा पाइने तीनै सम्प्रदायमा श्रद्धा, पाठ र प्रयोग गरिने पुस्तक हो। तिब्बती शरणार्थीहरू मध्येका बाहेक वास्तविक गेलुग्पाहरू नेपालमा भेटिदैंनन्। तर तिनीहरूले पनि नामसंगीतिको प्रयोग अरु सम्प्रदायहरूले जति कै गर्दछन्। सम्भवतः यो पुस्तक समग्र वज्रयान परम्परामा नै उतिकै श्रद्धा गरिने पुस्तकहरू मध्यको एक हो, चाहे त्यो मध्य एसियाई, मंगोलियाई वज्रयान होस्, या चारै परम्परासहितका तिब्बती या हिमालवारिका नेपाली भेकका तीनै परम्पराहरू होउन् वा नेवारी वज्रयान। तिब्बती तेङ्ग्यूरमा भारतीय र तिब्बती गुरुहरूले लेखेका अनेकौं भाष्य या टीकाहरू पाइन्छन्। जस्तैः-

१) चन्द्रगोमी (छैठौं शताब्दी, सम्भवतः चन्द्रकलाप व्याकरणका वैयाकरण (grammarian) यिनी नै हुन्) कृत आर्य मञ्जुश्री नामसंगीति महाटीकानाम

२) विमलमित्रकृत अमृत कणिकानाम आर्य नामसंगीति (आठौं शताब्दी) उहाँ तिब्बतमा बुद्ध धर्मका संस्थापकहरू, गुरु

पद्मसंभव, माहस्थविर उपाध्याय भिक्षु शान्तरक्षितहरू मध्येकै एक हुनुहुन्थ्यो ।

३) डोग्मी हेरुककृत नामसंगीतिवृत्ति (छैठौं-आठौं शताब्दी)

४) एक अज्ञात भारतीय लेखकको नामसंगीतिवृत्ति त्रि-नयप्रकाश-करणदिपनाम

५) स्मृतिज्ञानकीर्ति (लिलावज्रका शिष्य(अनुयायी) कृत मञ्जुश्री नामसंगीतिलक्षभाष्य

६) चन्द्रभद्रकीर्ति (मञ्जुश्रीमित्रका अनुयायी) कृत आर्यमञ्जुश्री-नामवृत्ति

७) सूर्यश्रीज्ञानको टीका

८) नरेन्द्रकीर्तिकृत आर्य मञ्जुश्रीनामसंगीतिनामवृत्ति

९) तिब्बती भाष्यहरू मध्ये सबैभन्दा प्रसिद्ध भाष्य हो पद्मकार्पो कृत आर्य मञ्जुश्री नामटीका विमलप्रभा [Chanting the Names Mañjushrã; Prof. Alex Wayman; Shambala]

तर यी सब त तिब्बतको तेङ्ग्यूर भित्र पाइने केही भाष्यहरूमात्र हुन् । भिक्षु धर्मसागरले २०२६ वि.स. (१९७० ई सं.) मा रिन्चेन जाङ्पो (रत्नभद्र) को टीकाको नेवारीमा अनुवाद गर्नुभएको छ । मलाई विश्वास छ, माथि उल्लिखित मध्ये केही भाष्यहरू मूल संस्कृतमा र सम्भवतः अन्य धेरै भाष्यहरू वज्राचार्यको पुस्तकालय वा आगम छें (Āgama room) को सःफूःहरूमा त्यत्ति कै थन्किएको अवस्थामा रहिरहेको हुनुपर्दछ । यी भाष्य/टीकाहरूलाई पनि बाहिर ल्याउन सकेको खण्डमा वास्तावमै अति राम्रो हुने थियो । मञ्जुश्री नामसंगीतिमाथि जम्मा दुई भिन्न परिप्रेक्ष/दृष्टिकोणबाट टीका गरिएको/लेखिएको पाइन्छ :-

१) योगतन्त्र परिप्रेक्ष्य/दृष्टिकोण जस्तैः- स्मृतिज्ञान, मञ्जुश्रीमित्र, चन्द्रभद्र आदिका टीकाहरू र

२) अनुत्तर योग तन्त्रको परिप्रेक्ष्य/दृष्टिकोण जस्तैः- गुह्यसमाज खाले टीका

वज्रयान परम्परासंग परिचित नभएकाहरूको लागि अब प्रश्न उठ्न सक्छ कि, "योग तन्त्र के हो र अनुत्तर तन्त्र के हो ? यो एउटा अनकुल प्रश्न नै हो किनकि नामसंगीति वज्रयान/महायान/तन्त्रयानको एउटा पुस्तक हो, र यसले "वज्रयान के हो ? बुद्ध धर्ममा मन्त्र र तन्त्रहरू कसरी भए ? बुद्धले नै यी कुराहरूको शिक्षा दिनुभएको हो त? आदि इत्यादि..." जस्ता अन्य प्रश्नहरूलाई पनि निम्त्याउँछ तसर्थ पहिले यिनै प्रश्नहरूलाई नै लिउँ । नामसंगीति आफैले दावा गर्छ कि शाक्यमुनि बुद्ध स्वयंले नै यसको देशना गर्नुभएको थियो । यस पुस्तकको दोस्रो परिवर्त यसरी प्रारम्भ हुन्छः–

अथ शाक्यमुनिर्भगवान् द्विपदोत्तमः ।

(यसरी शाक्यमुनि भगवान्, सम्यक सम्बुद्ध, द्विपादहरूमा सर्वश्रेष्ठ...)

शाक्यमुनिले कसलाई देशना गर्दैहुनुहुन्थ्यो ? पहिलो परिवर्तको प्रथम छैठौं र अन्तिम श्लोकहरूले नै यो स्पष्ट गरिदिन्छ कि उहाँले वज्रपाणिका प्रश्नहरूको उत्तर दिदै हुनुहुन्थ्यो । "एवम् अध्येष्य गुह्येन्द्रो वज्रपाणि..."। देशना कुन स्थानमा भएको थियो ? सूत्रहरू अक्सर उल्लेख भएको जस्तो यो देशना जेतवन या त्यस्तै अन्य कुनै स्थानमा भएको थिएन । अवश्य पनि उहाँले एउटा वोधिसत्त्व देवलाई उत्तर दिदै हुनुहुन्थ्यो, त्यसैले शाक्यमुनिले देशना गर्नुभएको स्थान एउटा देवलोक हुन सक्छ । पाली त्रिपिटकले समेत यो कुरा स्पष्ट पारेको छ कि शास्ताले देवहरूलाई यहाँ र तिनीहरूको लोक गरी दुवै स्थानमा धेरै पटक देशना गर्नुभएको थियो । धेरै देवहरू शास्तासंग प्रश्न गर्न जेतवन वा अन्य स्थानहरूमा आउने गर्थे । तर हाम्रो सन्दर्भमा अझ उपयुक्त दृष्टान्त त

दीघनिकायको महापरिनिर्वाण सुत्तको त्यो प्रसङ्ग हो जहाँ मारले शास्तालाई परिनिर्वाण हुन विन्ती गर्दा शास्ताले जबसम्म उहाँको उपदेश देवता र मनष्यहरूमा राम्रोसंग फैलिदैंन तबसम्म उहाँ परिनिर्वाण हुनुहुने छैन भनी जवाफ दिनुभएको थियो ।

याव देवमनुस्सोही सुप्पकासित

(जब सम्म त्यो (धर्म) देव र मनुष्यहरू माफ फैलिने छैन...)

शास्ताले देव र मनुष्यहरूलाई देशना गर्नुभएको तथ्य बुद्ध धर्मको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा(mode of being)को अंग मात्रै नभएर धर्मविभूति (hierophany) को पनि अंग हो। यो तथ्यलाई रद्द गर्ने प्रयास- शास्ता देवमनुष्यानां (बुद्ध देव र मनुष्यको शास्ता हुनुहुन्थ्यो) भन्ने तथ्यसंग बाभ्रुने मात्र नभई यसले बौद्ध वृत्तात्मक शैली (mode of being) र धर्मविभूति (hierophany) लाई पाश्चात्य रेखीय अपचयवादी दृष्टिकोण अन्तर्गत स्थापित गर्न स्वरुप नै बङ्गाई दिन्छ। अन्ततोगत्वा, हरेक कुरालाई रेखीय अपचयवादी दृष्टिकोण अन्तर्गत उपयुक्त बनाउनु, पाश्चात्य साँस्कृतिक घटना (Western cultural phenomena) नै हो , जुन "यस्तो किसिमको सोच, मानव सोचको चरमोत्कर्ष हो" भन्ने दम्भमा आधारित हुन्छ [Mircea Eliade: Waiting for the dawn]। विद्वानहरूमा सामान्यतया पाइने यस्ता अपचयवादी प्रवृत्तिहरूले बुद्ध धर्मको वास्तविक वृत्तात्मक शैलीलाई बुभ्राउनुको सट्टा भन् टारेर पठाइदिने गर्दछन् । प्राध्यापक मिर्सिया इलियाडले भने अनुसार "मानौ एउटा धार्मिक इतिहासकारले यदि संसारभित्र अस्ट्रलियनहरूको वृत्तात्मक शैलीलाई बुभ्रेको छैन भने उसले अस्ट्रेलियन धर्महरूलाई बुभ्रेकोछु भनेर भन्न सक्दैन" [Mircea Eliade: The Quest, History and Meaning in Religion]। विश्वविख्यात कला मनोवैज्ञानिक तथा न्युयोर्क युनिभर्सिटिमा

मनोविज्ञानका रिसर्चका प्राध्यापक जेरम ब्रुनर भन्छन्, "नयाँ, अझ सशक्त, अभिव्यञ्जनप्रकारका तर्कशास्त्र (modal logic) अन्तर्गत कुनै प्रमेय (proposition) को सम्बन्धमा हामीले त्यो सत्य हो या झुठो हो भनी सोध्नुभन्दा त्यो कुन सम्भाव्य जगत्मा सत्य हुन सक्छ भनी सोध्छौं" [Jerome Bruner; Actual Minds, Possible Worlds]। ब्रुनरको "सम्भाव्य जगत्" मिर्सिया इलियादको वृत्तात्मक शैली समान नै हो।

तर नामसंगीतिको विषयमै फर्कदा शास्ताले वज्रपाणिलाई देवलोकमा देशना गर्नु नामसंगीतिको एउटा मात्र सम्भाव्य जगत् / एउटा मात्र वृत्तात्मक शैली / एउटा मात्र संभाव्य व्याख्या/विवेचन हो। नामसंगीति नामक धर्मविभूति (hierophany) को अन्य अरु संभाव्य जगत्, वृत्तात्मक शैली र व्याख्याहरू छन्। "Hierophany" (धर्मविभूति) मिर्सिया इलियाडद्वारा प्रतिपादित शब्द हो जसको अर्थ कुनै धार्मिक घटना अर्थात् पवित्रताको प्रकटीकरण, एउटा सम्वाद प्रक्रिया जसद्वारा कुनै अपवित्र/सामान्य वस्तु वा कृत्य कुनै पवित्र अर्थात् अर्थपूर्ण, अमूल्य र आदर्शपूर्ण वस्तु वा कृत्यमा रुपान्तरित हुन्छ। चौथो परिवर्त यसरी शुरु हुन्छ :-

अद्वयोदयाम् अनुत्पादधर्मिणीं गाथां भाषते स्म......

[जुन अद्वयबाट उदय हुन्छ र जसको स्वभाव अनुत्पात छ त्यस्तो गाथालाई भन्नुभयो।]

यो गाथा के हो जसको स्वभाव "अद्वय" र "अनुत्पाद" हुन्छ/छ ? यस्तो गाथा (जुन नामसंगीति हो) कहाँ घटित हुन सक्छ ? यो त्यस्तो स्थान हो जुन तीनै कालबाट स्वतन्त्र छ। यो लोकातीत, अचिन्त्य, अनभिलाप्य, निरौपम्य छ। वज्र छेदिकाशास्त्र अनुसार यो अचित्तावस्था हो। पाली वाङ्मय अनुसार-अतक्कावचर,

नार्गाजुन अनुसार चतुष्कोटीविनिर्मूक्त, भूतकोटि, तथता आदि हो। नाम संगीति त्यस स्थानको धर्मविभूति हो, जुन अ-स्थान हो। त्यस स्थानको रुपलाक्षणिक प्रस्तुतिकरण हो, जुन अ-स्थान हो। एउटा पथ जुन त्यस स्थान तर्फ जान्छ, जहाँ शास्ता शाक्यमुनिले वज्रपाणिलाई नामसंगीतिको देशना गर्नुभएको थियो, एउटा दिशानिर्देशन गरिरहेको औंला जसले त्यस स्थान तर्फ इंगित गर्दछ जुन मर्सिया इलियाडले भने जस्तै-अमूल्य, महत्वपूर्ण, आदर्शपूर्ण छ। यो स्थान समयातीत, इतिहासातीत भएको हुनाले यसको ऐतिहासिक कालक्रम निर्धारित गर्ने सम्पूर्ण प्रयासले (जुन अपचयवादी पांडित्यवादमा चाहे जति नै महत्वपूर्ण भएता पनि) मूख्य कुरालाई चुकाउछ र नामसंगीतिको वृत्तात्मक शैलीमा यो सहभागी नहुने भएकोले यसले अरुलाई त्यसमा उत्सव मनाउन मद्दत गर्न सक्दैन। आखिर, नामसंगीति त्यही "अद्वय, अनुत्पाद गाथा"को वहुआयामी उत्सव /अनुष्ठान त हो, जुन बुद्धको वोधिको गीत हो। दिङ्नाग (५०० ई. सां)कृत प्रज्ञापारमिता पिण्डार्थको पहिलो पद अनुसार :-

प्रज्ञापारमिताज्ञनमद्वयं सा तथागतः ।

(प्रज्ञापारमिता ज्ञान अद्वय हो, त्यही नै तथागत हो)

अर्थात् नामसंगीति जुन अद्वयोदय, अनुत्पाद धर्म हो, त्यही तथागतको अनुष्ठान/उत्सव स्तुति हो, तथागतको अद्वयज्ञानमा एउटा सहभागिता र अन्ततः तथागतको एक धर्मविभूति हो, जो स्वयं आफै नै अद्वयज्ञानको सार तथा रुपकलक्षण हुनुहुन्छ।

नामसंगीति वज्रयानको एउटा धर्मविभूति हो र यो यस अर्थमा वज्रयानका अरु ग्रन्थहरू समान नै छ किन कि तिनीहरू सबै पवित्रताका प्रकटिकरणहरू नै हुन्, जुन एक बुद्धकै "वोधि" हो। थेरवादी पाली त्रिपिटक जस्ता श्रावक पिटकहरूमा पनि

हामीले यानहरू तीनवटा भएको पाउँछौं, -१) श्रावकयान २)प्रत्येकबुद्धयान र ३) वोधिसत्त्वयान । यद्यपि श्रावकयान शाक्यमुनि बुद्धले सिकाउनु भएता पनि वहाँ स्वयं तीन असंख्य कल्प (पाली वाङ्मय अनुसार ४–असंख्य कल्प) सम्म वोधिसत्त्व रहनु भएको र वहाँ आफैले पाली वाङ्मयमा:-

न मे अच्चर मुट्ठिं

(मसंग केही आचार्यहरूको जस्तो वन्दी मुट्ठी छैन ।)

भन्नुभएको (अर्थात् वहाँले अन्य केही आचार्यहरूले झैं कुनै पनि ज्ञान नलुकाउनु भएको वा आफूसंग नराख्नु भएको) ले वहाँले वोधिसत्त्वयानको देशना गर्नु भएन भनी दावा गर्नु अतार्किक देखिन्छ, चाहे यो कुरा श्रावक पिटकमा उल्लेख नभएकै किन नहोस । र महायान पूर्णतया यसै (यही वोधिसत्त्वयान) को वारेमा नै हो । चन्द्रकीर्तिद्वारा लिखित गुह्यसमाजको प्रदीपोद्यो भाष्य अनुसार :–

महान्तो भवः सत्वा येन वुद्धत्वं यान्ति सा महायान

[सत्वहरूलाई जेले वुद्धता तर्फ लैजान्छ, त्यही नै महायान हो]

श्रावकयानका शिक्षाहरू अर्हत् हुनका लागि हुन्, बुद्ध हुनका लागि होइनन् । वोधिसत्त्वयान वा महायानका शिक्षाहरू बुद्ध हुनका लागि हुन्, अर्हत् हुनका लागि होइनन् । यदि बुद्ध हुने कुनै पद्धति छैन भने र यदि बुद्धहरूले यसको देशना गर्नु हुन्न भने हामीले शाक्यमुनिको शासनको अन्त्य वा मैत्रेयको शासनको अन्त्य पछि यहाँ कुनै बुद्ध धर्म नै हुँदैन भनेर भन्नुपर्दछ । यो अवस्थामा, वुद्ध धर्म शाक्यमुनि बुद्ध आफैले घोषणा गरे झैं सनातन नहुने भयो । जस्तै अद्वय वज्र संग्रह अनुसार:–

महायानं च द्विविधं पारमितानयो मन्त्रनयश्चेति

(महायान दुई प्रकारका छन् : पारमितायान र मन्त्रयान)

अर्थात् महायानका दुई प्रकारहरू छन्:-१) पारमितानय/पारमितायान र २) मन्त्रनय/मन्त्रयान/ पारमितायान, प्रज्ञापारमिता आदि जस्ता शास्त्रहरूमा दिइएका पद्धतिहरू हुन्। यस्ता पद्धतिहरू चीन, कोरिया, जापान, भियतनाम आदि देशहरूमा फैलिएका छन्। चीन जापान आदि देशहरूमा पाइने दर्शन तथा ध्यान (शमथ र विपश्यना) का विभिन्न मार्गहरू/सम्प्रदायहरू जस्तै तेन्ताई (चीन) तेनदाई (जापान)/चान् (चीन), जेन (जापान)/शाङ्(कोरिया) आदि पारमितायान अन्तर्गत पर्दछन्। तर चीन र जापान दुवै देशमा मन्त्रयान पनि पाईन्छ : चीन-चेन्येन्, जापान-सिङ्गोङ्। तर समग्रमा चीन, जापान, कोरिया, भियतनाम जस्ता देशहरू ज्यादातर पारमितायान तर्फ उन्मुख छन् जसलाई सूत्रमा आधारित भएकाले सूत्रयान पनि भनिन्छ र हेतु (जस्तै प्रतिपक्ष, नैरात्म्य इत्यादि)को प्रयोग गरी फल (बोधि)लाभ गर्ने विधि अपनाइने हुनाले "हेतुयान" पनि भनिन्छ। दोस्रो यानलाई मन्त्रयान/वज्रयान /सहजयान/गुह्ययान/गुह्यमन्त्रयान/फलयान भनिन्छ। यी सबै पर्यायवाची/समानार्थक शब्दहरू हुन् जसले वज्रयान मार्गको निश्चित पक्षलाई जोड दिन्छ न कि केही दिग्भ्रमित भारतीय विद्वानहरू र तिनका नेपाली नक्कल्चीहरूले भने झैं पृथक् यानहरू नै हुन्। हेवज्रतन्त्र टीकानुसार :–

मन्त्रनयमिति पञ्चविधं क्रियाचर्यायोगयोगोत्तरयोगनिरुत्तरभेदं

(मन्त्रयानका पाँच खण्डहरू छन्:- क्रिया, चर्या, योग, योगोत्तर र योगनिरुत्तर)

यागोत्तर र योगनिरुत्तरलाई एक साथ अनुत्तरयोग तन्त्र भनिन्छ । हेवज्रतन्त्र आफै एउटा अनुत्तर योग तन्त्र हो र त्यसैले मन्त्रयानको एउटा ग्रन्थ पनि हो । तर हेवज्र आफैले नै मन्त्रयानमा प्रवेश गर्नुभन्दा पहिले वैभाषिक सौत्रान्तिक, योगाचार र माध्यमिकका शास्त्रहरूको अध्ययन र अभ्यास गर्न परामर्श दिन्छ ।

पोषधं दीयते प्रथमं,
तनु शिक्षापदं दिशेत् ।
वैभाष्यम् तत्रदेशता, सूत्रान्तम् वा पुनस्तथता,
योगाचारं ततः पश्चात् तदनुमध्यमकं दिशेत् ।
... तदनुहेवज्रमारभेत् ॥

[प्रथमतः उपोसथ अर्थात् शील-व्रत आदि दिनू, तत् पश्चात् शिक्षापद दिनू, तत पश्चात् वैभाषिक र तत् पश्चात् सौत्रान्तिक (दुवै श्रावकयान)को शिक्षा दिनू; तत् पश्चात् योगाचार र पश्चात् माध्यमिक (वोधिसत्त्वयान/ पारमितायान) को शिक्षा दिनू,... तत् पश्चात मात्रै हेवज्र शुरु गर्नू]

यसले देखाउँछ कि हेवज्रतन्त्र पद्धति (जुन एउटा अनुत्तर योग पद्धति हो र त्यसैले मन्त्रयान हो) ले सूत्र र तन्त्र दुवैको संयोजन गरेको छ । सूत्र र तन्त्र दुवैलाई संयोजन गर्ने पद्धतिलाई नै वज्रयान भनिन्छ । विमलप्रभाले वज्रयानलाई यसरी परिभाषित गर्दछ :–

वजमभेद्यमच्छेद्यंमहदिति
तदेव यानं मन्त्रनयं पारमितानयं
फलहेत्वात्मकमेकलोलीभूतम् ।

[वज्र अविनाशी र श्रेष्ठ छ । यसभित्र मन्त्रयान र पारमितायान संयुक्त छ ।]

त्यसैले वज्रयान र मन्त्रयान पर्यायवाची शब्दहरू हुन्। चक्रसंवर, कालचक्र, वज्रभैरव, गुह्यसमाज आदि सबै अनुत्तर योगहरू भएका हुनाले तिनीहरू सबै पनि वज्रयान, मन्त्रयान नै हुन्। सन्दर्भभन्दा बाहिर रहेर दोहा कोष अध्ययन गरेका केही विद्वानहरूले एउटा पृथक् सहजयानको अस्तित्व रहेको दावी गरेका छन्। पहिलो कुरा त, स्वतन्त्र सहजयानको कुनै ऐतिहासिक अभिलेख नै छैन। दोस्रो कुरा, दोहा गाउने सबै सिद्धहरू जस्तैः–सरहपाद, विरुपाद, कृष्णाचार्य, नारोपाद इत्यादिले कुनै एक वा अर्को प्रकारको तन्त्रहरू जस्तै हेवज्र वा चक्रसंवर, वा गुह्यसमाजको अभ्यास गरेका छन् र तिनीहरूका भाष्य लेखेका छन्। तेस्रो कुरा, हेवज्रतन्त्र जस्ता तन्त्रहरूले "सहज" हरेक तन्त्रहरूको चौथो अभिषेक हो भन्ने कुरा स्पष्ट गरिदिएका छनः–

सहज इति सहजाभिषेक
सहजश्चतुर्थ इत्यर्थ (हेवज्र तन्त्र टीका)
[सहज चौथो अभिषेक हो]

तन्त्रका दुई क्रमहरूको अभ्यासबाट प्राप्त वोधिको पर्यावाची शब्द पनि सहज हो।

सहज इति सहजानन्दः संबोधिः (हेवज्र तन्त्र टीका)
[सहज त्यसैले सहजानन्द वा सम्वोधि हो]

उत्पन्नक्रम मण्डल र सृजनात्मक भावना (creative visualization) को प्रयोग गरिने वज्रयानको शमथ पद्धति हो। सम्पन्नक्रम/निष्पन्नक्रम "प्रभास्वर चित्त" प्रयोग गरिने वज्रयानको अनुपम (अपूर्व) विपश्यना प्रणाली हो। योगीले प्रभास्वर चित्तको प्रयोगद्वारा ज्ञान दर्शन उपलब्ध गर्ने कुरा पनि पाली वाङ्मयको अंगुत्तर निकायमा उल्लिखित छ। भनिन्छ कि सहजको प्रादुर्भाव दुई क्रमहरूको अभ्यासबाट त्यसरी नै हुन्छ जसरी आगोको उत्पति दुईवटा लट्ठीहरूको घर्षणबाट। त्यसकारण "सहज" अन्तिम लक्ष्य र

मन्त्रयान/वज्रयानको चौथो अभिषेकको उपदेश भएकोले सहजयान यी दुईको अर्को नाम मात्र हो । छुट्टै कुनै यान चाही होइन । कालचक्र, हेवज्रतन्त्र जस्तै एउटा अनुत्तर योगतन्त्र हो जसमा उत्पत्तिक्रम र सम्पन्नक्रमको समान पद्धति अपनाईन्छ र त्यसैले यो पनि वज्रयानका अनेक उपायहरू मध्ये एक हो सामन्यतया वज्रयानभन्दा पृथक् अन्य कुनै कालचक्रयान छैन । वज्रयानलाई उपाययान पनि भनिन्छ किनकि यसमा मानिसहरूलाई सहजको अनुभूति गर्न सघाउने उपायहरू छन् । यसका कृतिहरू "संध्या भाषा"मा वा सांकेतिक भाषामा लेखिने भएकोले र किनकि तन्त्रयानको समग्र पद्धति अरेखीय, इतिहासातीत, रुपकलाक्षणिक, र एउटा धर्मविभूति (hierophany) अर्थात् पवित्रताको प्रकटीकरण जसबाट एउटा सामान्य वा अपवित्र वस्तु वा कृत्य एउटा पवित्र वस्तु वा कृत्यमा (अर्थात् मर्सिया इलियाडले भने अनुसार महत्वपूर्ण, मूल्यवान र आदर्शपूर्ण वस्तु वा कृत्यमा) परिवर्तित हुन्छ, यो स्वयं गुह्य हुन्छ जसलाई तिनैले मात्र बुझ्न सक्छन् जसले त्यसको पवित्रताको अनुष्ठान गर्दछन् वा त्यसमा सहभागी हुन्छन् । गुह्यको उद्घाटन (जुन सर्वदा रेखीय शैली नै हुन्छ) ले पवित्रताको उच्छेदन गर्दछ । र त्यसैकारण उद्घाटित पवित्र वस्तुको वृत्तात्मक शैली/जगददृष्टि हराउन पुग्छ । यसको उद्घाटन रेखीय, अपचयवादी (reductionist) तवरले कहिले हुँदैन र हुन पनि सक्दैन । यो एउटा गुरुबाट एउटा चेलामा प्रसारित हुनुपर्दछ जहाँ गुरु स्वयं त्यस वृत्तात्मक शैलीमा हुनुपर्दछ र चेला केही महत्वपूर्ण क्रिया विधिहरू (अभिषेक जुन उक्त वृत्तात्मक शैली अन्तर्गतका कर्महरू हुन्)को मद्दतबाट गुरुसँगै स-नादित (resonate) हुन्छ । यसैकारण वज्रयान गुह्य हुन्छ । यसको व्याख्या रेखीय शैलीबाट हुन पनि सक्दैन र गरिनु पनि हुँदैन । त्यसो गर्नु त स्वतः सुनको अन्डा पाउन सुनको अण्डा पार्ने हाँसलाई मारे झैं हुन्छ । केही विद्वानहरू जस्तै महापण्डित राहुल सांकृत्यायन र डा. कुल चन्द्र कोइराला (नेपालको संस्कृतिक परम्परा र राजमुकुट)ले यस्ता "सन्ध्या भाषा" र वज्रयानका धर्मविभूतिहरूको गलत व्याख्या गरी वज्रयानलाई ठूलो

हानि गरेका छन् । त वज्रयानलाई गुह्ययान वा गुह्यमन्त्रयान पनि भनिन्छ । त्यसैले मञ्जुश्री नामसंगीति बुद्ध धर्मको वज्रयान शाखाको एउटा धर्मविभूति हो । यद्यपि भारतमा वज्रयान अन्य कुनै शाखा थिएन, तर वर्तमानमा हामी वज्रयानका दुई मुख्य हाँगाहरूका बारेमा कुरा गर्न सक्छौं :– १) नेवार वज्रयान, जुन काठमाडौ उपत्यकाका नेवारहरूले अभ्यास गरेको र बहुधा चक्रसंवरमा आधारित भएको पाईन्छ, यद्यपि त्यस्ता प्राचीन विहारहरू पनि छन् जुन हेवज्र र अन्यसंग सम्बन्धित छन् । २) तिब्बती वज्रयान: जसको अभ्यास तिब्बत, चीन, मध्य एसिया, मंगोलिया र लद्दाखदेखि अरुणाचल प्रदेशसम्मको समग्र हिमाली क्षेत्र (जसमा हिमाल वारिका सम्पूर्ण नेपाली भूभाग पर्दछन्) मा गरिन्छ । हुनत जापानको सिङ्गोन् सु पनि वज्रयान नै हो तर पनि प्रत्यक्ष रुपमा न त नेवार वज्रयानसंग न त तिब्बती वज्रयानसंग संम्बन्ध भएको पाईन्छ । सबैभन्दा वृहत्तर रुपमा अभ्यास गरिने तिब्बती स्वरुपको वज्रयानलाई अझ चार प्रमुख शाखाहरूमा बाँड्न सकिन्छ:–

१) **निङ्मापा (पुरातन शाखा)** :- अधिकांश हिमाल वारिका नेपालीहरू यो सम्प्रदाय अन्तर्गत पर्दछन् । २) **साक्यपा** :- माथिल्लो मुस्ताङ्गका लोपाहरू यो सम्प्रदाय अन्तर्गत पर्दछन् । यद्यपि प्राचीनकालमा डोल्पालीहरू पनि साक्यपा नै थिए तर हाल तिनीहरू सबै निङ्मापा बनिसके । तैपनि याङ्झेर गोम्पा जस्ता साक्या गुम्बाहरू अझै पनि छँदै छन् । ३) **काग्युपा** :- मनाङ्गीहरू र अझ सही अर्थमा निसाङ्गपाहरू धेरै जसो काग्युपा हुन् । ४) **गेलुग्पा** :- (दलाईलामा यस सम्प्रदायका एक लामा हुनुहुन्छ । उहाँ यही सम्प्रदाय मात्रैका पनि मूल प्रमुख गुरु हुनुहुन्न, अरु सम्प्रदायको त कुरै भएन । यो कुरा अधिकांश नेपालीले थाहानपाएको देखिन्छ । दलाईलामाहरू तिब्बतका राजनैतिक प्रमुखहरू हुनुहुन्थ्यो, तर उहाँहरू क्याथोलिक धर्मका लागि पोप (Pope) एकछत्र प्रमुख भए जस्तै तिब्बती बुद्ध धर्मको एकछत्र प्रमुख कहिल्यै हुनुभएन । मलाई थाहा भए सम्म, हिमाल वारिपट्टी कुनै पनि जनजातिहरू मध्ये मूल गेलुग्पा कोही पनि छैनन् ।

यद्यपि आहिले केही नयाँ परिवर्तित गेलुकहरू भने छन् । हिमाल वारिपट्टीका नेपालीहरूमा ज्यादतर अभ्यास गरीने निङ्मापा सम्प्रदायको स्थापना गुरु पद्मसंम्भव, उपाध्याय भिक्षु शान्तरक्षित र विमलमित्रले गर्नु भएको थियो । उहाँहरूलाई तिब्बतमा राजा ठ्रिसोङ्ग देवचेन्ले निमन्त्रण गर्नुभएको थियो जो सम्राट् स्रोङ्गचोङ्ग गम्पोको वंश परम्पराका हुनुहुन्थ्यो, जसले आठौं शताब्दीतिर तिब्बतमा बुद्ध धर्म स्थापना गर्नको लागि नेपाली भृकुटीसंग विवाह गर्नुभएको थियो । साक्या परम्पराको शुरुवाट, साक्या अभिलेख अनुसार छैठौं शताब्दीताका भारतीय महासिद्ध विरुपादबाट भएको थियो । विरुपादबाट क्षेत्री डोम्बी हेरुक र ब्रामण कृष्णाचार्यमा र उहाँहरूबाट अवधूतिपादमा र उहाँबाट डमरुपादमा र उहाँबाट कायस्थ सिद्ध गयाधरमा जो १००० ई .सा. तिर तिब्बतमा जानुभएको थियो र ड्रोग्मी लोचावा (९९३–१०७४) लाई शिक्षित गर्नुभएको थियो, जसले स्वयं नै धेरै वर्ष भारतमा अध्ययन गर्नुभएको थियो । ड्रोग्मीका शिष्य खोन् कोन्छोक् ग्याल्पोले (जो ड्रोग्मीसंग भेट हुनुपूर्व एउटा प्राचीन सम्भ्रान्त परिवारका हुनुहुन्थ्यो जुन परिवार निङ्मापा परम्परा अन्तर्गत पर्दथ्यो) १०७३ ई. सा. तिर साक्या भन्ने स्थानमा (जसको अर्थ पाण्डू भुमि हुन्छ : क्या–पाण्डू, सा–भूमि) एउटा विहार स्थापना गर्नुभयो । तद्उपरान्त, यस परम्पराको नाम साक्यापा रहन गयो । नेपालका वास्तुकर्मी (Architect) अरनिकोलाई चीनमा सम्राट् कुब्लाई खानको राजदरवारमा लाने यिनै कोन्छोक् ग्याल्पोका पनाति-त्यहाँ सम्राट्का गुरु भएर गएका छोग्याल फाग्पा थिए । "काग्युपा"को शुरुवात मार्पा लोचावाबाट भयो । लोचावा संस्कृत शब्द "लोक चक्षुपाद"को तिब्बती अपभ्रंश हो, जुन नाम त्यस्ता उच्च तहका गहिरा अनुभूति भएका साधकहरूलाई दिइन्छ जसले संस्कृत। प्राकृत, पाली ग्रन्थहरूलाई तिब्बती भाषामा उल्था गर्दछन् । मार्पाका अनेकन शिष्यहरू थिए, जस मध्ये मिलारेपा सवैभन्दा प्रसिद्ध (हाल विश्वविख्यात) थिए । मिलारेपाका दुई शिष्यहरू थिए, १) एक जना राजकुमार-गैर भिक्षु रेचुङ्गपा र २) एक जना डाग्पो लार्जे (अर्थात् लार्जे का वैद्य) नाम गरेका भिक्षु, जो हाल

गम्पोपाको नामबाट अझ राम्ररी चिनिन्छन् । गम्पोपाका धेरै बोधिलाभ गरीसकेका चेलाहरू थिए जसबाट काग्युपाका ठूला-साना परम्पराहरूको शुरुबाट भयो । गम्पोपाका चेलाहरूमा पहिलो कर्मापा दुसुम खेन्पा पनि थिए जसले कर्मापाको निर्माणकाय (अवतारी) परम्पराको शुरुआत गरे । उनलाई कर्मापाको उपाधि नालन्दाका अन्तिम उपाध्याय शाक्यश्रीभद्र (११२७-१२२५)ले दिनुभएको थियो ।

महान् वङ्गाली सिद्ध तथा पण्डित अतीश दिपंकर श्रीज्ञान (९७९-१०५३) नेपाल हुँदै तिब्बत जानुभएको थियो । वहाँ १०३८ तिर नेपालमा हुनुहुन्थ्यो । भनिन्छ उहाँले "थँ" विहारको स्थापना गर्नुभएको थियो जसको नाम बाट ठमेलको नाम रहन गयो । उहाँद्वारा तिब्बतमा स्थापित "कादम्पा" नामक परम्परालाई तिब्बतका एक तेजश्वी र सृजनाशील पण्डित-चोङ्खापा (१३५५–१४१७) ले संशोधन र सुधार गर्नुभयो । यही संशोधित र सुधारित रुपलाई नै गेलुग्पा भनियो । महापण्डित चोङ्खापाका अनेकन चेलाहरूमध्ये एक जना हुनुहुन्थ्यो जो पछि गएर पृष्ठदर्शनमा प्रथम दलाई लामा भनेर चिनिनुभयो । वहाँ गुरुकै तेस्रो निर्माणकाय(अवतार)ले मात्रै मंगोल राजा अल्तान खानबाट "दलाई लामा" भनिने मंगोलियाली उपाधि पाउनु भएको थियो र पाचौं दलाई लामाले खोसुण्ड् मंगोलहरूका दलनेता गु श्री खान्‌बाट "गुरुभेटी" स्वरुप तिब्बत पाउनु भएपछि मात्र तिब्बतका वास्तविक शासक हुनुभयो । तर दलाई लामाहरू गेलुग्पा परम्परा मात्र कै पनि प्रमुख हुनुहुन्न, अरु परम्पराहरूको त के कुरा, जसका आफ्नै प्रमुखहरू छन् । उहाँ पाँचौं दलाई लामा (१६१७–१६८२) पछि तिब्बतका राजनैतिक प्रमुख हुनुका साथै गेलुग्पा भित्रको क्रम परम्परा (lineage)मा ट्रीजाङ्ग रिम्पोछे र लिङ्ग रिम्पोछे (जो दुवै जना दलाईलामाका गुरुहरू हुनुहुन्छ) पछिको तेस्रो प्रमुख लामा रहनुभयो । यी भए हिमाल वारिका अधिकांश नेपाली जनजातिले मान्ने वज्रयानी परम्पराहरूको ऐतिहासिक पक्ष ।

त रह्यो कुरा, के बुद्धले मन्त्रहरू इत्यादिका सम्बन्धमा कुनै कुरा सिकाउनु भएको वा विधि दिनुभएको हुन सक्छ त ? भन्ने वारेमा । यस सम्बन्धमा दुईवटा प्रमाणहरू छन् जुन बुद्धलाई रेखीय, अपचयवादी विद्वान्मा सीमित गर्न प्रयत्नरत त्यस्ता व्यक्तिहरूको विचारसंग विरोधभासपूर्ण हुन्छ, जो आफै विक्षिप्त तवरले यूत्तिमूलक/रेखीय वृत्तात्मक शैलीमा अड्किएका छन् । अंगुत्तर निकाय पाँचौ निपात, मुण्डवग्गमा, बुद्धले भिक्षुहरूलाई खिन्न हुनुको सट्टा यथासम्भव उपाय अपनाएर (चाहे "जप" बाट होस् या मन्त्र हरूको शक्तिबाट या "सुभाषा" आदिको प्रयोगबाट) आफ्ना लक्षहरूको प्राप्तिको लागि प्रयत्नरत रहनुपर्ने कुरा भन्नुभएको छ । :-

जप्पेन मन्तेन सुभासितेन, अनुप्पदाने पवेणिया वा
यथा यथां यत्थ लभेथ तथा तथा तत्थ परक्कमेय ॥

[चाहे जपबाट होस् या मन्त्रहरूबाट या शुभषित (उपयोगी राम्रा मीठा) शब्दहरू को प्रयोगले या लेनदेन आदिबाट या कुनै पनि उपायबाट अर्थ सिद्धि प्राप्ति हुन्छ, त्यही उपायबाटै अर्थ सिद्धि (आफ्नो लक्ष्यहरूको पूर्ति) प्राप्तिको लागि प्रयत्न गरिनुपर्दछ ।]

यहाँ शास्ता स्वयंले नै भिक्षुहरूलाई मन्त्र, जप आदिबाट "अर्थ सिद्धि" प्राप्ति गर्न उपदेश दिनुभएको छ । त्यसैले शास्ता, आधुनिकतावादी बौद्धहरूले हामीलाई विश्वास गराउन खोजे जस्तो, मन्त्र, जपहरूको प्रयोगको विरोधी हुनुहुन्नथ्यो । दोस्रो कुरा, सबभन्दा पुरानो निकाय-महासाङ्घिकहरूको (स्थविरवादी र महासाङ्घिक दोस्रो संगायनमा छुट्टिएका थिए ।) एउटा विद्याधर पिटक थियो, जुन मन्त्रहरूको पिटक हो [Hajime Nakamura, Indian Buddhism and Survey with Biblographical Notes] ।

महासाङ्घिक बुद्ध परिनिर्वाण हुनुभएको बढीमा १०० वर्ष यताका दुई सबैभन्दा पुराना निकायहरू मध्ये एक भएकोले, बुद्धका उपदेशहरूमा मन्त्रहरू आदि पनि थिए भन्ने कुराको यो स्वयं नै

एउटा बलियो प्रमाण हो । पाली वाङ्मय (जुन महासाङ्घिक जतिकै पुरानो स्थविरवादको आधुनिक रुप हो) मा रतनसुत्त, आटानाटीयसुत्त, आदि जस्ता अन्य धेरै सूत्रहरू छन् जुन मन्त्रहरू भैं पाठ गरिन्छ र जसको प्रयोग मन्त्रयानमा मन्त्र र धारणीहरू प्रयोग गरिए भैं गरिन्छ । हरेक निकायका विनयहरूमा सर्पको डसाई आदिको लागि मन्त्रहरू हुन्छन् । आजसम्म पनि श्रीलंका, थाइल्याण्ड, म्यानमार, कम्बोडिया, लाओसका थेरवादी भिक्षुहरूले आफ्ना दानपतिहरूको घरमा परित्राणसुत्तको पाठ गर्दछन्, जुन सहज-प्रसव, समृद्धि, सन्तान-प्राप्ति, आदि ईत्यादिका लागि सुत्तहरूको संग्रह हो ।

मैले अगाडी नै लेखिसकें कि, नामसंगीति तिब्बती वज्रयानका चारै प्रमुख सम्प्रदाय र नेवार वज्रयान सम्प्रदायद्वारा समेत पूजित पुस्तक हो । अतः यो पुस्तक नेपाली संस्कृतिको एउटा अभिन्न अंग नै हो । त अब मन्जुश्रीको अर्थ के हुन्छ ? सर्वप्रथम त, बुद्ध धर्म भित्र मन्जुश्री शब्दको प्रयोग तीन भिन्न अर्थमा गरिएको पाईन्छ । भाष्यकार स्मृतिज्ञानकीर्ति लेख्नुहुन्छ, "श्रावकयान अनुसार मञ्जुश्री खासगरी एउटा १६ वर्षे युवक हुन् । यो थेरवादमा लागु नहुन सक्छ, जुन १६-२० श्रावक निकायहरू मध्येको मात्र एक निकाय हो । महायान अन्तर्गतको पारमिता यानमा मन्जुश्री दशौं भूमिका वोधिसत्त्व हुन् र महायान-मन्त्रयान वा वज्रयान (जुन नामसंगीतिसंग समान एउटा विशेष यान हो), मा मञ्जुश्रीले असंख्य कालको लागि बुद्धताको प्रतिनिधित्व गर्दछन् । अतः उनले अद्वयज्ञान, तथागतको प्रतिनिधित्व गर्दछन् अथवा मैले प्रायः दोहोऱ्याए भैं उनी अद्वयज्ञान आदिका धर्मविभूति (hierophany) हुन् । स्मृतिज्ञानकीर्ति पुनः आफ्नो मञ्जुश्री नामसंगीति लक्ष भाष्यमा भन्नुहुन्छ कि पारुष्य क्लेशबाट मुक्त भएकाले "मञ्जु" को अर्थ मधुर र सम्पूर्ण कुशलहरूबाट उत्पन्न हुने भएकोले "श्री" को अर्थ ऐश्वर्य हुन्छ । यसले पुनः त्यो तथ्यलाई इङ्गित गर्छ कि मञ्जुश्री एउटा धर्मविभूति (heirophany) हुन्, समग्र बौद्ध मार्गको एक अनुष्ठान/उत्सव, एक सहभागिता र एक

रुपक । यथार्थतः, चाहे थेरवाद होस् या अन्य श्रावकयान या महायान या सूत्रयान या वज्रयान होस्, स्पष्टसंगै स्वीकारिएको छ कि :-

सर्व पापस्याकरणं कुशलस्योपसम्पदा
स्वचित्तपर्योपदपनं एतद् बुद्धानां शासनम् ।
-(१४/४ पद सं १८३ धर्मपद)

[कुनै पनि पापकर्म नगर्नु , पुण्य संचय गर्नु,
आफ्नो चित्तलाई परिशुद्ध गर्नु- यही नै बुद्धहरूको शिक्षा हो ।]

स्मृतिज्ञानकीर्ति यो पनि लेख्नुहुन्छ कि मञ्जुश्रीका तीन तहहरू हुन्छन् :- १) स्वयंभू हेतुमञ्जुश्री २) भावना मार्गमञ्जुश्री (यो वज्रयानको मार्ग हो, जसले शमथ र विपश्यनाको संयोजन गर्छ) र ३) अन्तमुक्त फलमञ्जुश्री (यो वज्रयानको फल हो, जुन प्रज्ञापारमिता वा अद्वयज्ञान वा दिङ्नागले यथोचित नामाङ्कन गरे झैं तथागत हो, र यसलाई नै सामान्यतया बुद्धता भनी चिनिन्छ ।) त पुनश्चः- मञ्जुश्री वज्रयान बुद्ध धर्मको भूमि, मार्ग र फलका लागि एउटा धर्मविभूति(heirophany), सहभागिता, अनुष्ठान (celebration) र रुपक (metaphor) हुन् त्यसैले उनी इतिहासातीत (पात्र) हुन् र रेखीय वा ऐतिहासिक ढंगबाट मात्रै (उनलाई) विशलेषण गर्न सकिदैन र हुँदैन पनि । यो कुरा वज्रयानमा अन्य धर्मविभूतिहरू (hierophanies) जस्तै : पञ्च तथागत वा पञ्च बुद्धमा पनि लागू हुन्छ । तर वहाँहरूलाई केही नेपाली अपचयवादी विद्वानहरूले गरे झैं ऐतिहासिक शाक्यमुनिको दर्जामा ल्याउन सकिन्न र ल्याउन पनि हुन्न । वहाँहरूले शाक्यमुनिको अद्वयज्ञानलाई प्रतिनिधित्व त गर्न हुन्छ नै, तर शाक्यमुनिको मात्रै नभई अन्य सबै बुद्धहरूको अद्वयज्ञानको प्रतिनिधित्व नै वहाँहरूबाट हुन्छ । अतः वहाँहरू पनि धर्मविभूति नै हुनुहुन्छ । हामी वहाँहरूको विषयमा अलिक पछि आउने छौं ।

यद्यपि नामसंगीतिका मञ्जुश्री र पञ्च तथागतजस्ता धर्मविभूतिहरू (hierophanies) लाई प्रायशः देवहरू वा देवी-देवताहरू

भनिन्छ, तर यहाँ देवहरूको अर्थ त्रि-धातु अन्तर्गतका निश्चित लोकमा बस्ने ब्रम्हा, विष्णु, शिव र इन्द्र जस्ता देवहरू किमार्थ होइन । विलियम मोनियर (William Monier) र आप्टे (Apte), दुवै शब्दकोशहरूमा "देव" को एउटा अर्थ "अध्यात्मिक" दिइएको छ । तसर्थ यी देवहरू वा देवी-देवताहरू कुनै देवलोकमा रहिरहेका सत्वहरूभन्दा आध्यात्मिक धर्मविभूतिहरू (spiritual hierophanies) हुन् । स्मरण हुनुपर्छ कि मज्भिम निकाय ६४, चतुम सुत्तमा बुद्धलाई देवातिदेव भनेको छ, जब कि अंगुत्तर निकाय २:३७ द्रोण सुत्तमा, बुद्ध आफैले आफू देव नभएको कुरा स्पष्ट पार्नु भएको छ, *"नखो अहम् ब्राम्हण देवो भविष्यामी...।"* यसै प्रकार हामी भन्न सक्छौं, मञ्जुश्री वा पञ्च- तथागतहरू कुनै देवलोकहरूमा विद्यमान भएको अर्थमा देवहरू होइनन् बरु मुक्त अवस्था वा बोधिचित्तको धर्मविभूतिको अर्थमा देवहरू/देवी-देवताहरू हुन् ।

अतः छोटकरीमा त्यही नै मञ्जुश्रीको अर्थ हो । "नाम को अर्थ के हो ? बौद्ध आभिधार्मिक परम्परामा नामका दुई भिन्नै अर्थहरू छन् र यो पाली र संस्कृत दुवै परम्पराहरूका लागि स्वीकार्य कुरा हो । नामको एउटा अर्थ ठ्याक्कै त्यही नै हो जसरी यसलाई नेपाली भाषामा प्रयोग गरिन्छ, अर्थात्-संज्ञाकरणको रुपमा जस्तै :गाई, कुकुर ईत्यादि । अभिधर्मकोषको यशोमित्रको टीका अनुसार *"नमयतिती नाम"* अर्थात् जसले मनलाई आफूतिर झुकाउँछ त्यही नाम हो । नामहरू जस्तै गाई, कुकुर ईत्यादि । पाली वाङ्मय, अभिधम्मत्थसङ्गहोको विभाविनी टीका अनुसार :-

अथम् नामतिती नामम् अत्ताती अथम् नामेतिती नामम्:-

[आफ्नो आलम्वनतिर झुक्छ जो, सो नाम हो, आफ्नो आलम्वनतिर अरुलाई झुकाउँछ/बङ्गाउँछ जो, सो नाम हो ।]

आधुनिक वैज्ञानिक भाषमा, यो नामलाई शाब्दिक चिन्तन (verbal thinking) भनिन्छ । यो नाम ज्यादै शक्तिशाली हुन्छ, यसले वास्तवमै हामी बस्ने र हामीले अनुभूति गर्ने संसारको सृजना गर्छ । हाम्रो जगद्-दृष्टिलाई निश्चित आकारमा ढाल्छ र हाम्रो वृत्तात्मक शैलीलाई सीमित पारिदिन्छ । संयुत्त निकाय, देवतासंयुत्त अद्धवग्ग नाम सुत्तले प्रश्न गर्छ:-

किं सु सब्बम् अद्धभवि किस्सा विय्यो न विज्जति
किस्सस्स एक धम्मस्स सब्बेव वशवङ्गू ति ॥

[केले सबैकुराको मुल्याङ्कन गरेको छ, के सबभन्दा व्यापक छ, त्यस्तो एउटा बस्तु के हो जसअन्तर्गत सबै नियन्त्रित छन्]

तब त्यसैमा जवाफ दिन्छ ,

नामं सब्बम् अद्धभवि नामाभिय्यो न विज्जति
नामस्स एकधम्मस्स सब्बेव वशवङ्गू ति ॥

[नामले सबै कुराको मुल्याङ्कन गरेको छ, नामभन्दा केही व्यापक छैन, नाम नै त्यस्तो एउटा वस्तु हो जस अन्तर्गत सबै नियन्त्रित छन्]

संयुत्त निकायमा देवता संयुत्त, जरावग्गो, कविसुत्तले सोद्धछ ।

किंसु निदानं गाथानां किंसु तांस वियञ्जनम्
किंसु सन्निस्सिता गाथा किंसु गाथानां आसयो ॥

[के हो गाथाहरूको आदिकारण (निदान), के ले तिनीहरूको व्यञ्जन बन्दछ, कुन आधारमा गाथाहरू आश्रित हुन्छन्, गाथाहरूको निवास कहाँ हुन्छ]

पुनः त्यसैले जवाफ दिन्छ –

छन्दो निदानम् गाथानां अक्षरा तां स वियञ्जनम्
नामसन्निस्सिता गाथा कवि गाथानामास्सयो ॥

[छन्द गाथाहरूको आदिकारण हो, अक्षरले तिनीहरूको व्यञ्जन बन्छ। नामहरूको आधारमा गाथाहरू आश्रित हुन्छन्, गाथाहरूको निवास कविमा हुन्छ]

अभिधर्मकोष भाष्यको दोस्रो अध्यायमा माथिको गाथाको अन्तिम पद सर्वास्तिवाद संस्कृत त्रिपिटकको संयुक्तागम ३६.२७ बाट उद्धृत गरिएको छ।

"नामसन्निश्रिता गाथा, गाथानां कविराश्रितः।"

नामसंगीतिको हरेक परिवर्तको समाप्तिले तिनीहरू गाथा हुन् भन्नेकुरा प्रदर्शित गर्ने भएकोले, नामको यो अर्थ हरेक गाथासंग घनिष्ट रुपमा सम्बन्धित छ। यथार्थतः, गाथाहरू मञ्जुश्रीका नामहरूको सम्बन्धमा नै हुन्, र माथि उल्लिखित सं.आ-सं नि को कवि सुत्र/कवि सुत्तले भने भैँ, *"नामसन्निश्रिता गाथा, गाथानां कविराश्रितः।"* यहाँ शाक्यमुनि स्वयम् नै कवि हुनुहुन्छ। कविहरूले कहिल्यै रेखीय युक्तिमूलक ढंगले बोल्दैनन्, बरु शाब्दिक नै भए पनि उनीहरूको अभिव्यक्ति (अर्थात् कविताहरू) सधैं अरेखीए रुपकलाक्षणिक नै हुन्छन्। त्यसैले प्राचीनकालदेखि नै कविता, गाथा, दोहा, चर्यागीतिहरू आध्यात्मिक तथा धार्मिक अनुभूतिलाई अभिव्यक्त गर्ने शैली भएका छन्। माथिको श्लोकमा "कवि" शब्दले कविको चित्तलाई जनाउँछ। अवश्य पनि गाथाहरू मृत कविमा आश्रित हुँदैनन्।

तसर्थ कविको अर्थ चित्त हो। नामसंगीतिको विषयमा कवि शाक्यमुनिको वोधिचित्त (अथवा भन्न सक्छौं, कुनै पनि वोधिचित्त) हो। नामको अर्को परिभाषामा हामीले देख्नेछौं कि नाम अर्थात् मन (चित्त) हो, तसर्थ मण्डल पनि हो। त्यसकारण नामसंगीतिका गाथाहरू, नामसंगीतिको साररुप ६ वा ७ मण्डलहरूका शाब्दिक अभिव्यक्ति, रुपकलाक्षणिक उद्गारहरू हुन्। तर मञ्जुश्रीका नामहरूबाट बनेका यी नाम वा गाथाहरू पनि आफैमा धर्मविभूतिहरू हुन्। तिनीहरूको

पाठले परिवर्तित चित्तावस्था(altered-state of consciousness) उत्पन्न गराउन सक्छ, जसको स्वास्थ्यकर (healing) प्रभाव हुनसक्छ। पाठको लयात्मक(tonal) प्रभावलाई तपाईले बौद्धिक हिसाबले बुझे पनि नबुझे पनि यसले दायाँ मस्तिष्कलाई सक्रिय गराई अनुभूतिका नयाँ ढोकाहरू स्वत: खोलिदिन्छ [The psychology of consciousness, Prof. Robert E. Ornstein]। यो नाम संगीतिको एउटा अर्थ हो। वस्तुतः आधुनिक मनःस्नायू सम्बन्धी शोधकार्यहरू (psycho-neurological researches) मा बायाँअर्ध मस्तिष्क (left-half brain)मा आधारित अति-बौद्धिक, विश्लेषणत्मक र रेखीय कुरामा ज्यादा जोड दिनाले नयाँ अनुभूति, नयाँ बिचारधारा, नवीन वृत्तात्मक शैली, नवीन संम्भावाहरूलाई अवरोध पुऱ्याउछ भन्ने तथ्य पत्तालागेको छ। पाली वाङ्मयमा, अनाथपिण्डदका छोरा "काल", बुद्धद्वारा दिइएको एउटा श्लोकको वारम्वार पाठबाटै मात्रै पनि गहिरो अधिगम(realization)मा पुगेको कुरा समेत उल्लिखित छ।

अभिधर्मकोषको यशोमित्र टीकामा भनिएको छ:- *नमतिती नाम* : अर्थात् जो आफ्नो आलम्बन तर्फ ढल्कन्छ त्यही नाम हो। यहाँ नामको अर्थ सामान्य मानिसको भाषामा जेलाई "मन" भनिन्छ त्यही नै हो। जस्तै अभिधर्मकोश ३.३०ले भन्छ :– "*नामत्वरुपिण: स्कन्धा:*"। अरुप स्कन्ध जस्तै वेदना, संज्ञा, संस्कार र विज्ञान स्कन्धहरू आफ्ना आलम्बन तर्फ झुक्दछन्, गमन गर्दछन्, मोडिन्छन्। यो नामको दोस्रो अर्थ हो। अत: जब हामी मञ्जुश्री नामसंगीति भन्छौं, यसको एउटा अर्थ "मञ्जुश्रीको चित्त" हुन्छ। मञ्जुश्रीको चित्त के हो ? यसका दुई तहहरू छन्, सम्वृति/ (व्यावहार) र परमार्थ। परमार्थको तहबाट "मञ्जुश्री नाम" दिङ्नागको "*प्रज्ञापारमिता ज्ञानमद्वयं सा तथागत:*" हो भने सम्वृतिको तहबाट तिनीहरू मञ्जुश्री नामसंगीतिमा पाइने पञ्च-तथागत आदिका मण्डलहरू हुन्। हामी यो पनि भन्न सक्छौं कि मञ्जुश्री नाम तीन प्रकारका हुन सक्छन् :- भूमि, मार्ग र फल। भूमि

मञ्जुश्री नाम प्रभास्वर चित्त हो, जुन आदिकालदेखि नै विशुद्ध छ तर आगन्तुक मलबाट अस्थायी रुपमा पीडित(प्रभावित) हुन्छ। अं. नि. १.६ ले भने अनुसार :-

पभस्सरम् इदम् भिक्खवे चित्रम्,

तञ्च खो आगन्तुके हि उपकिलेसे हि उपकील्लित्थम् ॥

[भिक्षु हो, यो चित्त प्रभास्वर छ। यसलाई आगन्तुक क्लेशद्वारा नै उपक्लिष्ट(distorted) पारिएको छ।]

मार्ग मञ्जुश्री नाम पञ्च तथागत/पञ्चज्ञान इत्यादिका मण्डलहरू हुन्, जसलाई प्रभास्वर चित्तमा भएको आगन्तुक क्लेशवाट मुक्त हुन उत्पन्नक्रम र सम्पन्नक्रम (शमथ-विपश्यना)को रुपमा प्रयोग गरिन्छ। यहाँ यो कुरा उल्लेखनीय छ कि यद्यपि पाली अं.नि. छैठों निपात अनुत्तर वग्ग, उदयी सुत्तमा प्रभास्वर संज्ञा सम्वन्धी भावना विधि र त्यस विधिवाट व्यक्तिले वोधिलाभ (ञाणदस्सन पटिलाभ) गर्न सक्ने कुरा उल्लिखित छ, तर पनि विमुक्ति मग्ग, विसुद्धि मग्ग, मिलिन्द पन्ह, पटिसम्भिदा मग्ग जस्ता पछिका साहित्य र अभिधम्म साहित्य समेत गरी समग्र पाली वाङ्मय यो कुरामा मौन छन्। वज्रयानको अटूट सिद्ध परम्परा अनुसार, बोधि (ञाण दस्सन पटिलाभ) लाभ गर्नको लागि यस्ता मण्डलहरूको अर्थात् मञ्जुश्री नाम (मञ्जुश्रीको चित्त) अर्थात् त्यस्ता मण्डलहरूको उत्पन्नक्रम र सम्पन्नक्रमको अभ्यास अर्थात् पभस्सर संञ्ञा (प्रभास्वर संज्ञा) को शमथ र विपश्यनाको प्रयोग गर्नु सही हुन्छ। हामीले कसरी मञ्जुश्रीको अर्थ प्रज्ञापारमिता हुन्छ भनेर त देखाइसक्यौं, त्यसैले नामहरू वोधिसत्त्वयानमा उपायहरूको रुपमा प्रयोग गरिने मण्डलहरू भएकाले, मञ्जुश्री नामको अर्थ "प्रज्ञोपाय" हुन्छ। किनकि प्रज्ञा विपश्यनासंग समानार्थक छ, मञ्जुश्री विपश्यनाको एक रुपक हो। धर्मकीर्तिको प्रमाण वार्तिकमा भनिएको छ,

मुक्तिस्तु शुन्यतादृष्टे स्तदर्थाः शेषभावनाः ॥
[मुक्ति त शुन्यताको दृष्टिबाट मिल्छ र बाँकी भावनाहरू त्यसैका लागि नै हुन् ।]

शुन्यतादृष्टि नै प्रज्ञापारमिता भएकोले, विपश्यना प्रज्ञापारमिता हो । कमलशील (७५० ई.सा.)आफ्नो भावनाक्रम ३:६०मा भन्नुहुन्छ :-

भूतप्रत्यवेक्षणा च विपश्यनोच्यते
भूतं पुनः पुद्गलधर्मनैरात्म्यम् ॥
[भूत(जे छ त्यसै)लाई विश्लेषण, विभाजन, चिन्तन गर्नु विपश्यना हो । पुनश्चः भूत भनेको पुद्गल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्य नै हो ।]

पुद्गल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्यलाई प्रतिवेध गर्नु नै प्रज्ञापारमिता भएकोले विपश्यना प्रज्ञापारमिता हो जुन मञ्जुश्री अद्वयज्ञान हो । पाली वाङ्मयले विपस्सना (विपश्यना)लाई यसरी परिभाषित गर्दछ:-

विसेसेन पस्सतीती विपस्सना
[विशेष किसिमले हेर्नु नै विपश्यना हो]
विविधेन अनिच्चादि आकारेण पस्सतीती विपस्सना ।
[विविध रुपमा याने अनित्य आदि किसिमले दर्शन गर्नु नै विपश्यना हो]

झण्डै यस्तै प्रकारको परिभाषा आर्य असंगको श्रावक भूमिमा पाइन्छ :-

विविधा पश्यना इति विपश्यना
[विविध रुपमा देख्नु नै विपश्यना हो]

अभिधम्मत्थसङ्गहोका अनुसार :-

पकारेण जानातीती पञ्ञा

[अनित्य आदि प्रकारले जान्नु नै प्रज्ञा हो]

हामीले देख्न सक्छौं कि पाली वाङ्मयमै पनि प्रज्ञा विपश्यनासंग समानार्थक हुन्छ। अत: मञ्जुश्री, जो "प्रज्ञापारमिता ज्ञानंअद्वयं..." हुन्, स्वयं नै विपश्यना हुन्।

त "मञ्जुश्री नाम" को नामको अर्थ "चित्त" हो भनी बुझाई सकियो। त अब, मन वा चित्त वज्रयान अभ्यासमा प्रयोग गरिने मण्डलहरू हुन्। ती मण्डलहरू मनको एकाग्रता र शुद्धताको लागि प्रयोग गरिने भएकोले, ती शमथ पनि हुन्। त्यसकारण "मञ्जुश्री नाम"को अर्थ विपश्यना र शमथ दुवै हो। त यसले हामीलाई मण्डलहरूको प्रसंगमा ल्याउँछ जुन मञ्जुश्री नामसंगीतिको मूल विषय हो। हामीले नामसंगीतिका ६ वा ७ मण्डलहरू भित्र प्रवेश गर्नुभन्दा पहिले, मण्डल(हरू) के हो भन्ने कुरा राम्रोसंग बुझ्नु पर्दछ।

मण्डल (तिब्बती भाषामा : किल् खोर्) शब्दको अर्थ वास्तवमा केन्द्र (मण्ड) र परिधि (ल) हो। "मण्ड" कुनै एउटा प्रदर्शन वा समारोहको केन्द्र अर्थात् "मण्डप" जस्तै हो र "ल" मण्डपको राजा वा मुख्य कलाकारको "गण" जस्तै हो। अत: मण्डल भनेको केन्द्र र परिधि हो अर्थात् राजाको मण्डल, जादुगरको मण्डल, एउटा केन्द्र (अध्यक्ष) र परिधि भएको संघ इत्यादि। नेपालीमा हामीसंग वायुमण्डल, मण्डली जस्ता शब्दहरू छन् जसको मूलधातु अनिवार्यत: एउटै हुन्छ।

बौद्ध ध्यान भावनामा धेरै प्रकारका मण्डलहरू पाइन्छन्। मञ्जुश्री नामसंगीति भित्रै पनि ६ वा ७ मण्डलहरू छन्। मैले यहाँ

६ वा ७ लेखें किनकि नामसंगीति भित्र कतिवटा मण्डलहरू हुन्छन् भन्ने सम्बन्धमा दुई भिन्दाभिन्दै परम्पराहरू छन् जसको बारेमा हामी अलिक पछि चर्चा गर्नेछौं । एउटा मण्डल, जगत् (संसार)लाई हामीले अनुभव गर्ने तरीका हो, जसमा एक प्रकारको केन्द्र (अनुभोक्ता) र परिधि (अनुभूत) समाविष्ट हुन्छन् । त्यसमा त्यस अनुभवको भाव या रस (भावनात्मक/बौद्धिक) पनि सम्मिलित हुन्छ । यो परिमाणत्मक र गुणात्मक दुवै हुन्छ – यद्यपि बौद्ध ध्यान भावनाको उद्देश्य भने यसको गुणात्मक पक्षलाई परिवर्तित गर्ने/रुपान्तरित गर्नु हो । यसको मतलब अनुभोक्ता (experiencer) र अनुभूत (experienced) लाई परिवर्तित गर्नु हो । भन्न सकिन्छ कि, यस प्रकारको मण्डल परिवर्तनमा भावनात्मक र वैचारिक ढाँचाहरूको पुन:संरचना हुन पुग्दछ । स्वभावत: वज्रयान परम्परामा मण्डलका तीन तहहरू हुन्छन्, १) भूमि मण्डल २) मार्ग मण्डल र ३) फल मण्डल ।

भूमि मण्डल व्यक्तिको अस्तित्वगत परिस्थिति हो जसमा व्यक्ति स्वयं मण्डलको केन्द्र र उसको अनुभूति मण्डलको परिधि हुन्छ । यो मण्डलमा मिर्सिया इलियाडको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाचाँ (mode of being) जेरम ब्रुनरका सम्भाव्य जगत् (possible world) र जगद्-दृष्टि (weltenschauung) समाहित छ । यही क्षण, अहिले यहाँ (here and now) हामीले हाम्रो अवस्थालाई जुन हिसाबले हेर्छौं, महसुस गर्छौं, अनुभव गर्छौं, अवबोध गर्छौं, अर्थ लगाउँछौं, व्याख्या गर्छौं त्यही नै हाम्रो मण्डल हो । यस अन्तर्गत हाम्रा सामाजिक सांस्कृतिक र व्यक्तिगत जगद्-दृष्टि (weltenschauung) हामीमा सम्भव सम्भाव्य- जगत्हरूका हदहरू र हामीलाई उपलब्ध वृत्तात्मक शैली (जीवन ढाचाँ) वा वृत्तात्मक शैलीहरू (जीवन ढाचाँहरू) (mode of beings) पर्दछन् । अधिकांश मानिसहरूले सम्झें जस्तो यी हदहरू, उपलब्धता, सम्भावनाहरू अत्यन्तिक/निश्चित (absolute) हैनन्, वरु अनायासै निर्मित, स्वनिर्मित र स्व-आरोपित संरचनाहरू हुन् जस भित्र हामीले हाम्रो

जीवन विताउँछौं, चाहे त्यो जति नै निराशाजनक र पूर्णता नदिने खालको किन नहोस् । अवश्य नै यसले हामीलाई त्यो समस्याको सामु ल्याईपुऱ्याउँछ, जहाँ हामीले यही क्षण(वर्तमान क्षण) लाई त्यसको समग्रता/पूर्णता/परिपूर्णतामा अनुभव गर्दौनौं । त्यसैले यसलाई अज्ञान मण्डल (Ignorance Mandala) भनिन्छ । यो अज्ञानरञ्जित छ, त्यसैले हामी त्यस क्षणको समृद्धिलाई अनुभूति गर्न असक्षम छौं । हामी अड्किएकोभन्दा सम्पन्न र तुष्टिदायक मण्डलहरू देख्न; हामीले आकस्मिक रुपमा सामाजिक-सास्कृतिक अभिसंस्कार र अवस्थावाट सिकेकोभन्दा जीवन र जगत्लाई अर्थ दिने, व्याख्या गर्ने अनेकन सम्भावनाहरू छन् भनी देख्न हामी असक्षम छौं । यदि हामी सक्षम भए, हरेक क्षण वा अनुभूति महासन्धि (झोक्छेन) (Great Perfection) नै हुनेछ-त्यसमा न केही जोडनु पर्छ, न त घटाउन नै । यसरी वौद्ध भावनाको प्रयोजन भनेको अज्ञानमण्डललाई ज्ञानमण्डलमा परिणत गर्नु हो ।

यी दुई आधारभूत प्रकारका मण्डलहरू, अर्थात् अज्ञान मण्डल र ज्ञान मण्डल वाहेक व्यक्तिगत हिसावले हाम्रा अनगिन्ती मण्डलहरू हुन्छन् । जस्तैः- कवि मण्डल, कलाकार मण्डल, पिता-माता मण्डल, प्रेमी मण्डल, पति-पत्नी मण्डल, स्कूल शिक्षक/प्रवन्ध निर्देशक मण्डल, आदित्यादि । हामी निरन्तर एक मण्डलवाट अर्कोमा गमन गर्छौं, तर हाम्रो व्यक्तिगत ग्राहको कारणले गर्दा, संक्रमण प्रक्रिया त्यति सुगम नहुन सक्छ अथवा दिइएको मण्डललाई हामीले हाम्रो त्यस प्रतिको ग्राहको कारण एउटा खतरापूर्ण "अहम्" मण्डल, अज्ञानमण्डलमा रुपान्तर गर्न सक्छौं, यो सोचेर कि यही हाम्रो वास्तविक पहिचान हो । यसैलाई नै वुद्ध धर्ममा आत्मग्राह भनिन्छ, जस अन्तर्गत शाश्वत (नित्य) अपरिवर्तनशील आत्मभाव समाहित हुन्छ, जुन संसारभन्दा पृथक र स्वतन्त्र हुन्छ । तर संसार भनेको नै एउटा प्रवाह/वहाव हुने भएकोले यसमा एउटा तटस्थ, अपरिवर्तनशील मण्डल अमान्य

हुन्छ । तसर्थ त्यहाँ संघर्ष हुन्छ-दुःख सत्य । बुद्ध धर्मको पहिलो सिद्धान्त नै कुनै एक मण्डल वा मण्डलहरूको समूहमा हुने कुनै पनि ग्राहबाट मुक्त हुने क्षमता र चित्तका असंख्य आयाम-मण्डल(हरू) भित्र स्वतन्त्र रुपमा प्रवाहित हुन सक्ने क्षमताको आवश्यकता महसूस/अधिगम गर्नु हो । मिर्सिया इलियाडको शब्दमा भन्नु पर्दा, यो आवश्यकता (परिस्थिति) को माग अनुसार एउटा वृत्तात्मक शैली (mode of being) बाट अर्कोमा सहजताका साथ जान सक्ने क्षमता हो, अथवा जेरम ब्रुनको शब्द प्रयोग गर्दा : बिना अवरोध एक अभिव्यञ्जनप्रकारका सम्भावना (modal possibility) बाट अर्कोमा वहन सक्षम हुनु हो । यही नै बौद्ध ध्यानहरूको प्रयोजन हो- चाहे त्यो श्रावक विपस्सना होस् या महायानी जेन या वज्रयानी महामुद्रा वा झाक्छेन् । जेन गुरुहरूले, "जब भोक लाग्छ म खान्छु, जब थाक्छु म सुत्छु" भने झैं जब हामीले तत्क्षणको मण्डललाई अतीतको सम्झना र भविष्यको कल्पनाले विकृत नवनाइकन वास्तावमै त्यस्तो गर्न सक्छौं, तब हामी ज्ञान मण्डलमा हुन्छौं । यो यस्तो अवस्था हो जुन ग्राह वा त्यागले रहित छ, उन्नत परिस्थिति मण्डलको आशाले रहित छ, यो भन्दा गएगुज्रेको मण्डलको भयले पनि रहित छ । छोग्याम् टुङ्पा रिन्पोछेको शब्दमा यो नितान्त "निराशाजनक" (hopeless) अवस्था हो, अर्थात् आशा र भयबाट मुक्त अवस्था (आशाहीन अवस्था) । यस्तो अवस्था ध्यान भावना (meditation) र गैर-ध्यान भावना (no-meditation) बाट मुक्त हुन्छ, त्यसैले यसलाई अभावना (non-meditation) भनिन्छ । सम्पूर्ण बौद्ध ध्यान विधिहरू त्यही अवस्थातिर लक्षित हुन्छन् । वास्तवमा, सबै बौद्ध ध्यानका प्रकारहरू ध्यान गर्ने प्रयत्नहरू मात्र हुन् । अभावना मात्र सच्चा ध्यान हो जहाँ ध्यान गर्ने कुनै आत्मा नै हुँदैन (अनात्मा) र त्यसैले कसैद्वारा ध्यान भावना गरिंदैन । विपश्यना द्वारा ध्यानी (आत्मा/ कर्ता/ध्याता) र ध्यान गरिने वस्तु/आलम्वन दुबै त्यागिन्छन् अथवा शुन्य हुन्छन् त्यसपछि

जे रहन्छ त्यो एउटा शाश्वत आत्मा (जसलाई छन्दोग्योपनिषद्‌ले "द्वितियम् नास्ति" भनेर भन्दछ,) नभएर ध्याता र ध्येय रहित यही अभावनाको अवस्था वा प्रक्रिया मात्र हो। हिन्दू र वेदान्ती वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being) र बौद्ध वृत्तात्मक शैली बीचको भिन्नताको मूल विषय नै यही हो। वेदान्ती अद्वैतको अर्थ : "यो ब्रम्ह/आत्म बाहेक अन्य केही छैन, यो (ब्रम्ह/आत्म) मात्रै वास्तवमा विद्यमान रहन्छ र यो शाश्वत अपरिवर्तनशील छ" इत्यादि हो। सबै प्रकारका वुद्ध धर्महरूको लागि यो मिथ्या दृष्टि हो, जसको निर्माण अविद्याले संज्ञा विपर्यास (पाली : सञ्ञा विपल्लास) को मद्दतबाट गर्छ। मञ्जुश्री नामसंगीति, वज्रयान, जेन वुद्ध धर्मको अद्वय यस्तो प्रकारको वृत्तात्मकशैली (mode of being) भने होइन। यो त्यस्तो अवस्था/स्थिति हो जहाँ ज्ञाता/आत्मा/द्रष्टा/कर्ता/ध्यातालाई शून्यताद्वारा प्रहाण गरिएको अथवा प्रतिवेध गरिएको हुन्छ र एवंरीतले ज्ञेय/आत्मीय/करण/ध्येय पनि प्रहाण भएको हुन्छ र त्यहाँ स्वत-रहिरहने कुनै वस्तु वा महावस्तु वा सत्ता वा परमार्थ सत्ता (छन्दोग्योपनिषद्‌को द्वितियम् नास्ति) हुँदैन (यो अत्यन्त महत्वपूर्ण छ।)। त्यसो भए के रहन्छ ? यो प्रश्न आफैमा नै गलत छ। यो त्यस मान्यतामा आधारित छ कि या त केही रहन्छ या रहँदैन। तर यदि केही पनि नरहे त्यो उच्छेदवाद हुन्छ भने केही रहे, त्यो शाश्वतवाद हुन जान्छ। बुद्ध धर्मले गत २५०० वर्षदेखि नै यही कुरा बुझाई रहेको छ। तर अवौद्धहरू त्यस्तो वृत्तात्मक शैली मा अड्केका छन् जसमा माथिको मान्यता र त्यसले उठाएको प्रश्न वास्तविक नै हुन्छ जान्छ। शंकराचार्य, माध्वाचार्य, रामानुजाचार्य, कुमारील भट्ट, वात्स्यायन, उदयन, र हालसालैका विवेकानन्द, डा.सर्वेपल्लि राधाकृष्णन्, विनोवा भावे जस्ता व्यक्तिहरूले यो कुरालाई पूर्णतया चुकाएका छन्। केही अबौद्धहरू सोच्छन् कि वुद्ध धर्म उच्छेदवादी हो, नास्तिक धर्म हो, केही सोच्छन् कि बौद्धहरूलाई उच्छेदवादी भन्नु बुद्धको सन्देशको

गलत बुझाई हो र बौद्धहरूले तिनीहरूकै शाश्वतवादलाई अभावात्मक/निषेधात्मक तरीकाले व्याख्या मात्र गरेका हुन्। धेरै जसो पुराना अबौद्धहरूले बौद्धहरूलाई उच्छेदवादी मान्दथे। प्रायशः आधुनिक अबौद्धहरू जस्तै विवेकानन्द, डा.सर्वेपल्लि राधाकृष्णन्, विनोवा भावे जस्ताहरूले या त सोच्छन् कि "बुद्धले देशना गर्नुभएको त वास्तवमा तिनीहरूकै शाश्वतवाद हो तर बौद्धहरूले वहाँलाई बुझ्न सकेनन्" अथवा सोच्छन् कि "बौद्धहरूले जे भन्छन् त्यो त्यही शाश्वतवादसम्म पुग्ने निषेधात्मक बाटो (negative way) हो जसलाई तिनीहरू आफैले चाहिं अस्तिवाचक (positive way) रुपमा व्याख्या गर्छन्। सामन्यतया यो सन्दर्भमा प्रयुक्त शब्दहरू "Via Negativa" र "Via Positiva" हुन्, यी शब्दहरू क्रिश्चियन रहस्यवादवाट अनूदित शब्दहरू हुन्। तर वास्तवमा बुद्ध र वहाँका अनुयायीहरूले देशना गर्नु भएको त शाश्वतवाद र उच्छेदवादभन्दा फरक मध्यममार्ग थियो, "द्वयान्तमुक्त" या नार्गाजुनले भने भैं "चतुष्कोटीविर्निमुक्त"। बुद्ध धर्मको अद्वयको सम्वन्धमा अबौद्ध विद्वान (जैन या हिन्दू या चार्वक) हरूले माथि दिएका सबै समाधानहरू यो मान्यतामा आधारित छन् कि- "मात्र एउटा वृत्तात्मक शैली (mode of being) छ र हुन सक्छ, जुन तिनीहरूको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा हो र तिनीहरूको रुपतालिका (Paradigm) भित्र सहज रुपमा देख्न सकिने सम्भावनाहरू मात्रै सम्भव छन् र हुन सक्छन्।" कुनै एक संस्कृति वा समाज वा शिक्षाले हामीलाई हेर्न सिकाएका/दिएकाभन्दा धेरै नै रुपतालिकाहरू (Paradigms), वृत्तात्मक शैलीहरू (modes of being), सम्भावनाहरू (possibilities) र धेरै सम्भाव्य जगद्-दृष्टिहरू (possible weltanschauungs) हुन्छन्। त्यसैले म सधै लेख्छु कि बुद्ध धर्म भारतीय उपमहाद्वीपको समाजिक-संस्कृतिक परिवेशमा एउटा रुपतालिका परिवर्तन (Paradigm Shift) हो। हिन्दू र जैन धर्महरू जस्तै, यो यही संस्कृतिको सन्तान हो र त्यसैले यस

संस्कृतिको भाषा, संरचना, सोच, र विचारमा सहभागी हुन्छ। यहाँ मैले संस्कृति भन्नुको तात्पर्य वैदिक संस्कृति नभएर बरु समग्र भारतीय उपमहाद्वीपको संस्कृति हो, जसको एक शाखा मात्र वैदिक संस्कृति हो, जब कि बौद्ध र जैन धर्म अन्य शाखाहरू हुन्। बुद्धका समयमा श्रमण परम्परा जस्ता धेरै अरु गैर-वैदिक उप-परम्पराहरू थिए साथै भारतीय उपमहाद्वीपमा वैदिक परम्पराको आधिपत्य वर्तमानमा जस्तो थिएन। बौद्ध र जैन वाङ्मयको अध्ययनबाट स्पष्ट थाहा हुन्छ कि श्रमण परम्परा वैदिक परम्परासंग कडा प्रतिस्पर्धामा थियो। बुद्ध धर्म आफै पनि जैन धर्म जस्तै श्रमण परम्पराको शाखा हो। बुद्धले आफूलाई सधै नै महाश्रमण भन्नुहुन्थ्यो। सम्पूर्ण बौद्ध शिक्षाको सार यी शब्दहरूमा समाहित छन् :-

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतूँस्तेषाँस्तथागतोऽह्यवदत्।
तेषाञ्च यो निरोध एवंवादी महाश्रमणः ॥

[जुन धर्महरू हेतु (र प्रत्ययबाट) उत्पन्न हुन्छन्, तिनीहरूको हेतुहरूलाई र निरोधलाई तथागतले नै बताउनुहुन्छ। यस्तो मान्ने महाश्रमण हुन्।]

यहाँ भएको शब्दले बुद्धलाई महाश्रमण भनी सम्बोधन गरिको छ। सम्भवतः, वैदिक आर्यहरू सिन्धु घाँटी सभ्यताको अवशेषका रुपमा भारत प्रवेश गर्न अगावै श्रमणहरू भारतमा थिए [Indus Valley Civilization, Sir Mortimer Williams]। तथापि, बौद्ध, हिन्दू र जैन धर्महरूले एक आपसलाई प्रभाव पारेको र यिनीहरू बीच आदान-प्रदान भएको कुरा हामीले नकार्न सक्दैनौं। तसर्थ वैदिक परम्पराका जगद्-दृष्टि(weltanschauung)/वृत्तात्मक शैली (mode of being) हरू एक मात्र सम्भावनाहरू होइनन्। जीवनका समस्याहरूप्रति बुद्धद्वारा दिइएको समाधान आफै नै "सम्पूर्ण दृष्टिकोण वा जगद्-दृष्टि वा वृत्तात्मक शैली (mode of

being) हरू वैदिक दृष्टिकोण/जगद्-दृष्टि/वृत्तात्मक शैली अन्तर्गतका उप-प्रकारहरू भित्र सीमित हुनैपर्दछ" भन्ने धारणा प्रति एक चुनौती हो । वैदिक अद्वैत स्पष्ट रुपमा शाश्वतवाद हो र यस जगद्-दृष्टिको एक पक्ष :-"यदि कुनै प्रणाली शाश्वतवाद होइन भने, त्यो स्वत उच्छदेवाद हुनुपर्छ" भन्ने विश्वास हो । बुद्ध धर्म यो रुपतालिकात्मक (Paradigmatic) वृत्तात्मक शैली (mode of being)/दर्शन शैली (mode of seeing)/ज्ञान शैली (mode of knowing)/विचार शैली (mode of thinking) बाट एक फड्को (shift) हो । अत: बौद्ध अद्वय "द्वयान्तमुक्त" हो । यो शाश्वतवाद र उच्छेदवाद दुवैबाट मुक्त छ । वस्तुहरू या त शाश्वत हुनुपर्छ या त उच्छेद हुनुपर्छ भन्ने विश्वास राख्ने दृष्टिकोणको जालमा फसेकाहरूलाई "द्वयान्तमुक्त"को धारणा सहजरुपमा देख्न/बुझ्न पकड्न गाह्रो हुन्छ, किनकि तिनीहरूको दृष्टि/ बुझाई तिनीहरूको आफ्नै वृत्तात्मक शैलीका सीमाहरूद्वारा सीमित तुल्याईएको हुन्छ । आदिकालदेखि शाश्वत या उच्छेद भनी वर्गीकृत गर्न मिल्ने कुनै वस्तु नै छैन । शाश्वत अथवा सत् त्यो वस्तु हो जुन त्रि-काल (भूत, भविष्य, वर्तमान/अतीत, अनागत, प्रत्युत्पन्न)मा समान, अपरिवर्तित रहन्छ -

"सत् किं ? कालात्रयेऽपीतिष्ठती सत्"

-(तत्वबोध:-२६, शंकराचार्य)।

[अर्थात् सत् त्यो हो, जुन तीनै कालहरूमा अपरिवर्तित रहन्छ]

अस्तित्वै नहुने वस्तुहरू उच्छेद हुन् । बुद्धले, "सही विश्लेषण गरिएमा न त हामीले कुनै शाश्वत त्रिकालस्थ वस्तै नै पाउँछौं किनकि सबै कुरा प्रवाहमान हुन्छन् , न त केही पनि नहुने नै हुन्छ किनकि प्रवाहको प्रकृया त गोचर नै हुन्छ," भन्ने शिक्षा दिनुभएको थियो । वास्तवमा, त्यहाँ प्रकिया मात्रै गोचर हुन्छ/देखिन्छ, तर त्यस प्रक्रियामा कुनै सत्ता भने हुँदैन । त्यसैले बौद्ध "अद्वय" को सर्वोत्तम व्याख्या शास्ताका आफ्नै शब्दहरू हुन् :-

अत्र च ते महाकी मातर्दृष्टे दृष्टमात्रं भविष्यति,
श्रुते मते विज्ञाते विज्ञातमात्रम् ॥
[त्यसैले हे माहकीमाता, देख्दा देखेको मात्रै, सुन्दा, सोच्दा थाहा पाउँदा ,थाहाको पाए मात्रै हुनेछ ।]

यो सर्वास्तिवाद आगमबाट लिइएको हो तर दुरुस्त यही वाक्य शास्ताले दारु वहियाचार्यलाई भन्नुभएको भनेर पाली वाङ्मयमा पनि पाईन्छ । यो धारणा जेन बौद्ध परम्परामा ज्यादै प्रसिद्ध छ, जहाँ प्रायश: दोहाऱ्याइन्छ, "देख्दा देखेको मात्रै, सुन्दा सुनेको मात्रै... इत्यादि ।" महायान/वज्रयान र तसर्थ नामसंगीतिमा पनि अद्वयको अर्थ यही नै हो । भन्न आवश्यक नपर्ला कि यो "अद्वय" शंकराचार्यको ब्रम्हाद्वैतवादभन्दा नितान्त फरक छ ।

अब, मण्डल कै विषयमा फर्कौं । अज्ञान मण्डललाई ज्ञान मण्डलमा परिवर्तन गर्न हामीले कुनै पनि धारणा र वस्तुलाई छाडिदिनु पर्छ (let go), ग्राह गर्नु हुदैन, चाहे त्यो जे सुकै किन नहोस् । बौद्ध दृष्टिकोणमा ग्राह गरिएको वस्तु जे नै होस्, : चाहे त्यो वस्तुपरक संसार (ज्ञेय) लाई सत्/परमार्थ सत्य मानी ग्राह (grasping) गरेको होस्, या आत्मपरक (ज्ञाता) लाई सत्/परमार्थ सत्य मानी ग्राह गरेका होस्, या ज्ञाता र ज्ञेयभन्दा मुक्त/पर मानी वा बनाइएको कुनै अरु धारणा नै किन नहोस्, ग्राह भएसम्म त्यसलाई "आत्मग्राह" नै भनिन्छ । जबसम्म त्यहाँ ग्राह हुन्छ, त्यो गलत दृष्टिकोण या अज्ञान नै हुन्छ । तिब्बती शेन्पा शिड्रेल(चतुरासक्ति मुक्ति) मा भनिएको छ :-

जीन्पा ज्युड्ना तावा मिन् (संस्कृत : सति ग्राहे दृष्टिर्नास्ति)
[यदि ग्राह छ भने, सम्यक् दृष्टि छैन ।]

जब कुनै पनि कुरामा, चाहे त्यो जे नै होस्, ग्राह हुँदैन भने त्यही अभावना हो । अग्राह गर्न या ग्राह नगर्नको लागि "मण्डलको

केन्द्र केन्द्ररहित हुन्छ", अथवा अझ पारम्पारिक शब्दावलीमा भन्नुपर्दा, शून्यता वा आनात्म हुन्छ भन्ने तथ्य प्रति अन्तर्दृष्टि (विपश्यना) जगाउन ज्यादै जरुरी हुन्छ। केन्द्ररहितता केन्द्र हुन्छ र परिधि परिधिरहित हुन्छ, अर्थात् त्यो पनि शून्य। पाली साहित्यहरूमा भनिए झैं "सब्बे धम्मा अनत्ता" अर्थात् सम्पूर्ण धर्महरू (केन्द्र र परिधि) अनात्म छन्। महायानमा यसलाई पुद्गल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्य भनिन्छ। यही नै वज्रयानमा ज्ञानमण्डल हो। तसर्थ मण्डल बुद्धको शिक्षाहरूको सच्चा अस्तित्वगत अनुप्रयोग हो। यही नै भूमि मण्डल हो।

अब मार्गमण्डल तिर लागौं। पहिले भनिए झैं तन्त्र चार प्रकारका हुन्छन्। जस्तै:-क्रिया तन्त्र, चर्या तन्त्र, योग तन्त्र र अनुत्तर योग तन्त्र। मञ्जुश्री नामसंगीतिलाई योग तन्त्र अथवा अनुत्तरयोग तन्त्रका तहहरूबाट व्याख्या र अभ्यास गर्न सकिन्छ। चारै तहका तन्त्रहरूका आफ्नै मण्डलहरू हुन्छन् र ध्यानका लागि मण्डलहरूको प्रयोग र शैली तन्त्रको तह अनुसार फरक फरक हुन्छन्। मण्डलहरूका ती सबै प्रयोग र शैलीहरूको व्याख्या गर्नको लागि एउटा छुट्टै वृहदाकार पुस्तक नै चाहिन्छ, जसलाई यस्तो लेखमा समेट्न संभव हुँदैन। तर, नामसंगीतिलाई दुवै योग तन्त्र शैली/पद्धति र अनुत्तर योग तन्त्र शैली /पद्धतिबाट बुझ्न र अभ्यास गर्न सकिने भएकोले, म थोरै योग तन्त्र शैली /पद्धतिको वारेमा चर्चा गर्ने छु र अनुत्तर योग तन्त्र शैलीको वारेमा अलिक विस्तृत व्याख्या गर्ने छु।

योग तन्त्र ३-ध्यान, ४-योग, ४-मुद्राहरूमा आधारित छ। तीन ध्यानहरू -१) आदियोग २) मण्डलराजाग्र ध्यान ३)कर्मराजाग्र ध्यान हुन्। भारतीय उपाध्याय कुमार कलशका अनुसार पञ्च कूल (शमथ) र त्यससँग सम्वन्धित पञ्च ज्ञान (विपश्यना) को प्रयोगबाट गरिने मण्डलको विस्तृत ध्यान भावना गर्नु आदि योग

हो । पञ्च कुल तथागत (अक्षोभ्य, रत्न संभव, अमिताभ, अमोघसिद्धि वैरोचन)लाई पञ्च ज्ञानको रुपमा अधिगम वा रुपान्तरण गर्नु मण्डलराजाग्र ध्यान हो । अन्तमा उपरोक्त कृत्यलाई सम्पूर्ण सत्वहरूको हितको लागि निष्पन्न गर्नु कर्मराजाग्र ध्यान हो। नामसंगीति सम्वन्धी दोस्रो परम्परा र शैली अनुत्तरयोग तन्त्र शैली हो । यो शैली प्रयोग गरेर म वज्रयान ध्यान भावना पद्धति सम्वन्धि के ? र कसरी ? भन्ने प्रश्नहरूको विस्तारमा चर्चा गर्ने छु । यद्यपि यो वज्रयान भित्रका शैलीहरू मध्येको मात्रै एक शैली भएतापनि यसले हामीलाई बौद्ध तन्त्र प्रणालीको वारेमा राम्रो जानकारी दिनेछ ।

माथि उल्लिखित, मार्गमण्डललाई पनि चार प्रमुख प्रकारहरूमा विभाजित गरिन्छ । १) क्रिया योग तन्त्र मण्डल, २)चर्या योग तन्त्र मण्डल, ३)योग तन्त्र मण्डल (जसको वारेमा माथि हामीले छोटकरीमा चर्चा गर्‍यौं ।), ४) अनुत्तरयोग तन्त्र मण्डल । चक्र संवर, हेवज्र, कालचक्र, वज्रभैरव, महामाया, गुह्य समाज, योगाम्बर, बुद्धकपाल र अन्य धेरै तन्त्रहरू अनुत्तरयोग तन्त्र अन्तर्गत पर्दछन् । ती हरेकका मसिना विवरणहरू फरक फरक भएतापनि सारभूत रुपमा ती सबै एउटै हुन् । नेवार परम्परामा यस्ता मण्डलहरूलाई महामण्डल भनिन्छ । अगाडि नै उल्लेख भए अनुसार, नामसंगीतिलाई अनुत्तरयोगको परिप्रेक्ष्यमा पनि लिन सकिन्छ । अनुत्तर मण्डललाई तीन भागमा बाँड्न सकिन्छ । हुन त यसलाई विभाजित गर्ने शैली र योसंग सम्वद्ध परम्पराहरू धेरै नै छन् । तर, म यहाँ अनुत्तर तन्त्र मण्डलका तीन भागहरूको व्याख्या गर्न निङ्मापा परम्पराको व्याख्याप्रणाली (hermeneutics) को प्रयोग गर्ने छु । यो तन्त्रको सवैभन्दा पुरानो व्याख्याप्रणालीहरू मध्ये एक हो । त म भन्दै थिएँ , अनुत्तर मण्डललाई तीन किसिमले विभाजित गर्न सकिन्छ । पहिलो हो महायोगको देह (शरीर) मण्डल । थाङ्का र पौभाहरूका देवी देवताहरू यस समूह अन्तर्गत पर्दछन् ।

यी मण्डलहरू ध्यान भावनाको माध्यमबाट सामान्य शरीर सहित वातवरण र तीनका मण्डलहरूलाई देवकायहरूमा रुपान्तरित गर्न प्रयोग गरिन्छ । स्वंयलाई अमुक देव मण्डलको रुपमा भावना गरेर हामीले हाम्रो सामान्य स्व-अभिमूख प्रतिभास (vision) लाई त्यस देवताका सम्पूर्ण गुणले युक्त दैवी प्रतिभासमा रुपान्तरण गर्दछौं । यो शास्ताले सिकाउनु भएका अनुस्मृतिहरू मध्ये एउटा अनुस्मृतिको प्रयोग हो, जसलाई देवानुस्मृति भनिन्छ । तसर्थ यस्तो मण्डलको भावनाबाट अकुशल चित्त-कुशल चित्तमा परिवर्तित हुन्छ । शास्ताले मज्झिम निकाय, संलेख सुत्तमा भन्नुभए अनुसार :-

चित्तुप्पादमत्तं भपि कुसलेसु धम्मेसु बहूपकारं वदामि ।

[म भन्छु , कुशल चित्तको उत्पाद ज्यादै महत्वपूर्ण छ ।]

त्यस माथि पनि, भावना गरिएका देवी देवताहरू क्रोधित, कामुक, शान्त आदि, अर्थात् काव्यशास्त्रका नवरस मध्ये एक भावमा प्रस्तुत हुने हुनाले स्वंयलाई उपयुक्त देवी या देवताको रुपमा भावना गर्नाले हामीलाई ती नवरसको पकड्बाट मुक्त गराई ती रसहरूको रुपान्तरणमा होमीयोप्याथिक चिकित्सीय प्रभाव पार्ने हुन्छ । अरस्तू आफ्नो काव्यशास्त्रमा तर्क गर्छन्, : "अप्रत्यक्ष जगत्हरूको सृष्टिमा सहभागी हुने कृत्यमा सभ्य बनाउने (civilizing) केही कुरा घटित हुन्छ । यहाँ अमुक अप्रत्यक्ष जगत् "सत्य" हो या होइन भन्ने विषय कुनै प्रश्न होइन । यस्तो व्यवस्थित/अनुशासित प्रयोग चिकित्सात्मक विरेचन (Therapeutic Catharsis) मा परिणत हुन्छ, जसमा विद्यमान क्लेश र वासनालाई तिनीहरूकै प्रयोगद्वारा निकाल्नेकाम गरिन्छ ।" यसैकारण वज्रयानलाई परिणति मार्ग भनिन्छ । यसले हामीलाई क्लेशबाट मुक्त पार्छ । तर ती क्लेशहरूको त्यागबाट होइन, बरु क्लेशहरूलाई नष्ट गर्न तीनै क्लेशहरूलाई औषधीको रुपमा प्रयोग गरेर । यो होमीयोप्याथिक पद्धतिले रोग उपचार गर्न प्रयोग गर्ने सिद्धान्त जस्ते नै हो । आयुर्वेदले पनि भन्छ-"विषस्य विषमौषधम्" [विषको औषधी विषै

हो] हेवज्रतन्त्र २.२.४६-४९ अनुसार :-

येनैव विषखण्डेन म्रियन्ते सर्वजन्तवः ।
तेनैव विषतत्त्वज्ञो विषेण स्फोटयेद् विषम् ॥४६॥

[जुन विषको थोरै भागले मात्र पनि कुनै पनि जीवलाई मार्न सक्दछ, त्यही विषको प्रयोगबाट एक विषको तत्त्वलाई जान्नेले विषको प्रभावलाई निश्क्रिय पार्न सक्छ ।]

यथा वातगृहीतस्य मासभक्षं प्रदियते ।
वातेन हन्यते वातं विपरीत-औषधिकल्पनात् ।
भवशुद्धो भवेनैव विकल्पप्रतिकल्पनात् ॥४७॥

[प्रतिकारात्मक औषधोपचारको अनुसार, जसरी वायुविकारबाट पिडित भएकालाई मास (गेडागुडी) खान दिइन्छ, किनकि वायुजनित पिडालाई वायुले नै नष्ट गर्छ, त्यसरी नै भव(याने व्यवहार-जगत्)लाई पनि विकल्पहरूको प्रतिकल्पना मार्फत भवद्वारा नै शुद्ध पारिन्छ]

कर्णे तोयं यथाविष्टं प्रतितोयेन कृष्यते ।
तथा भव विकल्पोऽपि आकारैः शोध्यते खलु ॥४८॥

[जसरी कानभित्र पसेको पानीलाई पानीले नै निकालिन्छ, त्यस्तै अस्तित्व सम्बन्धी मिथ्या धारणाहरूलाई अवश्य पनि लौकिक आकृतिको प्रयोग गरेर शुद्ध तुल्याईन्छ ।]

यथा पावाकदग्धाश्च स्विद्यन्ते वन्हिना पुनः ।
तथा रागाग्निदग्धाश्च स्विद्यन्ते रागवान्हिना ॥४९॥

[जसरी आगोले पोलेकाहरूले आगैबाट सेकेर उपचार गर्छन् । त्यसरी नै रागको आगोमा जलेकाहरूले रागको आगोबाटै सेकेर उपचार गर्छन् ।]

आधुनिक मनश्चिकित्सा (modern psychotherapy) का अनुसार, कुनैपनि अपरिष्कृत या अड्किएको क्लेश सधैं सपनाहरूमा देखापर्छ । उदाहरणको लागि यदि एउटा मानिसमा धेरै द्वेष वा उपनाह छ भने उसले प्रायशः एउटा रिसाएको ककुर अथवा कुनै

रिसाएको व्यक्तिले उसलाई अथवा अन्य कसैलाई आक्रमण गरिरहेको देख्छ । यो सपना उसको नसुल्झिएको (unresolved) वा अपरिष्कृत (unsublimated) रिसको आफ्नै अवचेतनाद्वारा गरिएको प्रकटीकरण हो । गेस्टाल्ट मनश्चिकित्सा पद्धति अनुसार व्यक्तिले आफूलाई त्यो अप्रत्यक्ष/अज्ञात (hidden) रिस/उपनाहबाट मुक्त गर्ने सबैभन्दा उत्तम उपाय भनेको-पूर्ण भावना (visualization) का साथ/अर्थात मनले कल्पना गर्दै, आफू त्यही सपनाको क्रोधित कुकुर भैं भएर उसका व्यवहारहरूको अभिनय गर्नु हो । वास्तवमा त्यो कुकुर व्यक्ति स्वयम् आफै हो, जसले त्यस नसुल्झिएको रिसलाई प्रकट गर्दैछ । व्यक्तिको अवचेतनमा रिस, घृणा, आदि क्लेशहरू दूषित/कुपित भएर रहेसम्म उसका दृष्टिहरू सधै विकृत नै हुन्छन् र उसको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा साँगुरो र सीमित हुन्छ [Fritz Perle; Gestalt Theory Verbatim and Gestalt Therapy] । गाँठो परेका क्लेशहरू खोल्नका लागि मोरेनो (Moreno) को मनोनाटक (psychodrama) मा पनि यही सिद्धान्त प्रयुक्त हुन्छ, जहाँ त्यस्ता लक्षणहरूलाई प्रकट गर्ने नाटकको भूमिकामा अभिनय गरिन्छ । ध्यान गर्न क्रोध आदि देव मण्डलहरूको प्रयोग हुँदा यही सिद्धान्त लागू हुन्छ । नवरस या सबै प्रकारका क्लेशहरूको उपयोग गर्न सकिने भएता पनि, महायोग मण्डलहरू सामान्यतया क्रोध प्रकृतिका नै पाईन्छन् । यो यसकारणले कि वर्तमान अवस्थामा (कलियुगमा) आक्रामकता/उग्रता (aggression) नै सबैभन्दा व्याप्त(बढी पाइने) किसिमको क्लेश या मनोरोग भएको छ । आक्रामकता/उग्रता (aggression) एक प्रकारको द्वेष/क्रोध/उपनाह हो । तसर्थ सामान्यतया भनिन्छ–महायोग तन्त्र क्रोधको रुपान्तरणको लागि हो ।

गेस्टाल्ट मनश्चिकित्साका प्रणेता फ्रीज पर्लले पनि भन्छन्, "अहं (Ego) र अचेतन (Unconscious) बीच राम्रो सामञ्जस्य स्थापित गर्न हामीसंग हाम्रो भावना (visualization)हरू माथि

उच्चतम सम्भाव्य नियन्त्रण (greatest possible control) हुनुपर्दछ। अर्को तर्फ, धेरै जसो मानिसहरूले वस्तुहरूको भावनाको लागि कुनै पनि चेतन प्रयास गर्न नसक्नु... मानिसहरूले भावना (visualization) नै गर्न नसक्ने देखिनु... गम्भीर मनोविक्षिप्तता (severe neurotic disturbance) को लक्षण हो।" उनी अगाडि भन्छन्, "जो मानिसहरू "अहिले यहाँ" (Here and Now) को स्थितिमा हुँदैनन्, जो वस्तुहरूलाई नदेखिकनै हेर्छन्, तिनीहरूले भित्र तिर दृष्टि दिंदा, मानस चित्र बनाउने प्रयत्न गर्दा, आफूमा त्यही नै त्रुटि/अपूर्णता महसूस गर्छन्-अर्थात् तिनीहरूले स्पष्ट रुपमा भावना(visualize) गर्न सक्दैनन् [Fedrick S. Perls; Ego, Hunger and Aggression]। तसर्थ मण्डल अभ्यासले चित्तलाई परिपूर्ण (अवचेतन र अहं बीच सामञ्जस्य स्थापना) गर्न मद्दत गर्ने (जुन सबै प्रकारको मनश्चिकित्साको प्रमुख लक्ष्य हो) मात्र नभई व्यक्तिलाई बढीभन्दा बढी "अहिले यहाँ" अर्थात् वास्तविकतामा स्थित रहन मद्दत पनि गर्दछ। एक परिपूर्ण व्यक्तित्व मात्रै क्लेशबाट मुक्त हुन सक्छ जो वास्तविक "अहिले यहाँ"मा स्थित रहन सक्दछ। "अहिले यहाँ" (हर क्षण स्मृति सम्प्रजन्यका साथ) रहन नसक्ने एउटा व्यक्तिले सम्भवत: आफूलाई क्लेश मुक्त पार्न सक्दैन । यदि उसले सक्ने भैदिएको भए "प्रमाद रहित रहनु" भन्ने शास्ताको वाणी नै अर्थहीन हुन्थ्यो। त्यस्तै व्यक्तिहरू मात्रै सृजनशील र उत्पादनशील हुन्छन् र समाजमा साँच्चै योगदान दिन सक्ने हुन्छन्। मण्डल ध्यान भावनाहरूले हाम्रा अप्रकट क्लेशहरूलाई नियन्त्रित र संयोजित ढंगबाट व्यक्त हुने मौका दिने भएकोले यी शारीरिक स्वास्थ्यका लागि पनि लाभदायक हुन्छन्। अन्ततोगत्वा, हारवर्ड मेडिकल स्कूलमा मनोरोग चिकित्सा (psychiatry) का सह-प्राध्यापक, स्टीभन लक, एम.डी. तथा डगलस कुलिग्यान भन्छन्, "अव्यक्त आन्तरिक भावनाहरू र अन्तर्द्वन्द्वहरू रोगमा रुपान्तरित हुन्छन्... अव्यक्त क्लेशहरू रोगको रुपमा व्यक्त हुन्छन्... मनले कल्पना गरिने आकृति (imageries) हरूले स्नायुमा जीवरासायनिक

परिवर्तन ल्याउन र उपचारको प्रक्रियामा मद्दत पुऱ्याउन सक्छन् भन्ने कुरा पत्ता लागेको छ।" [The Healer Within: The New Medicine of Mind Body; Steven Locke M.D & Douglas Colligan]। वुल्फग्याङ्ग क्रेश्मर [Wolfgang Kretshmer] भन्छन्, "ध्यानमा परिवर्तित चित्तावस्था (altered state of consciousness) उत्पन्न गर्न प्रतीकहरू (symbols) को प्रयोग गर्न सकिन्छ, जसबाट प्रतीकले नयाँ अर्थ प्राप्त गर्छ। जब व्यक्ति आफ्नो दैनिक जीवनमा फर्कन्छ तब पनि त्यो ध्यानमा प्रतीकात्मक रुपमा प्रकट (symbolize) भएको नयाँ अर्थ कायमै रहिरहन्छ" [Altered States of Consciousness; Editor: Charles T.Tart]। मैले भनी नै सकें कि मण्डलध्यानको प्रमुख उद्देश्य भनेको सामान्य शरीर-वातावरण मण्डल (body-environment mandala) लाई देवी/देवता मण्डलमा परिणत गर्नु हो। थाङ्कामा जे देखिन्छ त्यो नभई, बरु मण्डलध्यानमा परिवर्तित चित्तावस्थाको गहिराईमा जे अनभूति गरिन्छ त्यो नै देव मण्डल हो भन्ने तथ्यलाई जोड दिइनुपर्दछ। मण्डल ध्यानभावना वाचिक/शाब्दिक चिन्तनमा भन्दा दृष्यमान/दृष्यमा आधारित हुने भएकोले अशाब्दिक/अवाचिक (non-verbal) अवस्था प्राप्त गर्न यो स्वत: एक शक्तिशाली विधि हो जस विना कुनैपनि स्वाभाविक/प्रामाणिक स्थायी अन्तर्दृष्टि या विपश्यना प्राप्त गर्न सकिदैंन। पाली वाङ्मयले समेत यो कुरा पक्का गरेको छ कि ज्ञान दर्शन/निर्वाण अतक्कावचर हुन्छ अर्थात् शाब्दिक/वाचिक सोच या तर्कभन्दा पर हुन्छ। र अन्तत: यी मण्डलहरू शमथका उच्चतहहरू प्राप्त गर्न पनि प्रयोग गरिन्छ जस विना वास्तविक विपश्यना गर्न सकिन्न। हालको थेरवाद परम्परामा सुख्खा विपस्सना (अर्थात् शमथ रहित विपश्यना) भएता पनि, शमथको अभ्यास गर्दैनगरिकन गरिने सुख्खा विपस्सनाको अवधारणा अशोक राजा (३०० ई.पू)को पालामा उल्लिखित पट्टीसंविधा पछि मात्रै अस्तित्वमा आएको हो। यसलाई करीव ६०० ई.सा तिर बुद्धघोष द्वारा अघि बढाइयो। यो स्थितिमा शमथको

अर्थ प्रथम ध्यान र त्योभन्दा माथिको अवस्था हो । यस्तो पद्धति पाली सुत्तहरूमा पाँइदैन र पछिका आचार्यहरूले सृजना गरेको जस्तो देखिन्छ । बुद्ध आफैले कहिल्यै यस्तो पद्धति सिकाउनु भएन र निकायहरूमा पनि यसको अस्तित्वको कुनै प्रमाण छैन । सुख्खा विपस्सनाका अनुयायीहरूले प्रायश: उद्धृत गर्ने गरेको अंगुत्तर निकायले पनि दुर्भाग्यवश शमथ नचाहिंने भन्ने कुरा गर्दैन, बरु विपश्यना गर्नको लागि दोस्रो/तेस्रो अथवा उच्च ध्यानहरूका तहहरू (प्रथम ध्यान बाहेक) पार गर्न नपर्ने कुरा गर्दछ । यसको अर्थ तपाईले प्रथम ध्यान पार गरेपछि मात्र सही किसिमको गहिराइमा विपश्यना गर्न सक्नुहुन्छ भनिएको हो, न कि शमथ चाहिँदै चाहिँदैन भनिएको ।

तर महायोग क्रोधमा मात्र सीमित हुँदैन । नामसंगीतिका ६ या ७ मण्डलहरूमा १३ मध्ये ६ अध्याय महायोग तह अन्तर्गत पर्दछन् । ६ मण्डल परम्परा अनुसार, पाँचौ अध्याय वज्रधातु महामण्डल, छैठौं अध्याय सुविशुद्ध धर्मधातुमण्डल, सातौं अध्याय आदर्शज्ञानमण्डल, आठौं अध्याय प्रत्यवेक्षणज्ञानमण्डल, नवौं अध्याय समताज्ञानमण्डल र दशौं अध्याय कृत्यानुष्ठानज्ञानमण्डलका बारेमा छन् । यी पञ्च-ज्ञानहरू प्रतीकात्मक रुपमा पञ्चतथागतद्वारा अभिव्यक्त गरिन्छ । यी पञ्च तथागतहरू ऐतिहासिक होइनन् । इतिहासातीत हुन् । अत: वहाँहरू ऐतिहासिक शाक्यमुनिसंग रेखीय तरीकाबाटभन्दा, वहाँको बोधिसंग (र सबै बुद्धहरूको बोधिसंग) अरेखीय, रुपकलाक्षणिक, इतिहासातीत तरीकाले सम्बद्ध हुनुहुन्छ । वहाँहरूले क्लेशहरूलाई तिनीहरूको शुद्ध वा रुपान्तरित अवस्थामा अभिव्यक्त गर्नुहुन्छ । वहाँहरूले पञ्च स्कन्धलाई पनि तिनीहरूको शुद्ध रुपमा अभिव्यक्त गर्नुहुन्छ । हामीलाई स्मरण हुनुपर्छ कि वहाँहरू प्रतीकहरू हुनुहुन्छ र विश्वप्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक सि.जी.युङ्ग (C.G. Jung) र विश्वप्रसिद्ध धार्मिक इतिहासकार मिर्सिया इलियाडका अनुसार कुनै पनि प्रतीकको निश्चित अपरिवर्तनशील

अर्थ हुँदैन [C.G. Jung:Man and His Symbols; Mircea Eliade: Patterns of Comparitive Religion] । हामीले कहिलेकाहीं एउटै प्रतीक पनि विभिन्न परम्पराभित्र विभिन्न उद्देश्यको लागि प्रयोग भएको र भिन्न-भिन्न अर्थहरू दिइएको पाउँछौं ।

अत: वैरोचनले मोहको शुद्ध रुप जनाउँछ, अक्षोभ्यले क्रोध जनाउँछ (कुनै कुनै परम्परामा यी दुईका अर्थहरू हेरफेर गरिएको पनि पाइन्छ) अमिताभले राग जनाउँछ, रत्नसंभवले मान र मात्सर्य अनि अमोघसिद्धिले ईर्ष्या जनाउँछ । जब यी क्लेशहरू रुपान्तरित हुन्छन्, तब:- मोह धर्मधातु ज्ञानमा रुपान्तरित हुन जान्छ, जसको धर्मविभूति (hierophany)/रुपक(metaphor) वैरोचन तथागत हुनुहुन्छ; द्वेष आदर्शज्ञानमा रुपान्तरित हुनजान्छ, जसको धर्मविभूति अक्षोभ्य तथागत हुनुहुन्छ । राग प्रत्यवेक्षणज्ञानमा रुपान्तरित हुन्छ जसको धर्मविभूति अमिताभ तथागत हुनुहुन्छ । मान, मात्सर्य समताज्ञानमा रुपान्तरित हुन्छन्, जसको धर्मविभूति रत्नसंभव तथागत हुनुहुन्छ र ईर्ष्या कृत्यानुष्ठानज्ञानमा रुपान्तरित हुनजान्छ, जसको धर्मविभूति अमोघसिद्धि तथागत हुनुहुन्छ । यी देवताहरूका रङ्गहरू वहाँहरूको आ-आफ्नो ज्ञान र क्लेशसंग सम्बन्धित हुन्छन् । अत: वैरोचन तथागत र मोहको रङ्ग सेतो हुन्छ जसले मोह/अविद्या/अज्ञानको मूढतालाई दर्शाउँछ ।। सेतो रङ्ग सबै रङ्गहरू (क्लेशहरू इत्यादि) को संयोजन भएको हुनाले यसले धर्मधातु ज्ञानका सम्पूर्ण गुणहरूलाई पनि दर्शाउँछ । त्यस्तै अक्षोभ्य तथागतको रङ्ग निलो-कालो हुन्छ किनकि जब एउटा मान्छे क्रोधित हुन्छ, तब उसको चित्त अत्यन्तै उर्जायुक्त हुन्छ । र नेपालीमा हामीले भन्ने पनि गरेकाछौं कि,"उ रिसले कालो निलो भयो" । यद्यपि हामी नेपालीहरूले कालोलाई पनि रङ्ग नै भन्छौं, तर वास्तवमा विज्ञानका अनुसार कालो, रङ्गहरूको अभाव मात्र हो र आफै कुनै रङ्ग भने होइन । प्राचीनकालमा राम्रोसंग चम्काइएको चाँदी अक्सर ऐनाको रुपमा प्रयोग गरिन्थ्यो । दर्पण जस्तै यो पनि रङ्गहीन हुन्छ तर

यसले सबै रङ्गहरूलाई प्रतिविम्बित गर्छ, त्यसैले यसले आदर्शज्ञानलाई दर्शाउँछ। अमिताभ तथागतको रङ्ग रातो या पद्मराग जस्तो हुन्छ। धेरै जसो संस्कृतिहरूले रातोलाई या त खतरा या कामरागको रुपमा सहजै बुझ्दछन्। धेरै ठूला शहरहरूमा रेडलाईट एरियाहरू हुन्छन्। त्यसैले अमिताभ तथागत कामरागसंग सम्बन्धित हुनुहुन्छ। जब एउटा व्यक्तिले इच्छा गर्छ, तब उसले कुरुप, सुन्दरता र अतिसुन्दर, मनपर्ने र नपर्ने बीच भेद गर्छ, तसर्थ यो प्रत्यवेक्षण ज्ञानसंग सम्बन्धित छ जसको अर्थ छुट्याउनु वा विशलेषण गर्नु वा भेद गर्नु हुन्छ। रत्नसंभव तथागत सुन या धनसंग सम्बन्धित भएकोले वहाँको रङ्ग पहेंलो वा सुनौलो हुन्छ। धन भनेको मान र मात्सर्यको कारण हो र जब यसलाई निराकरण गरिन्छ, तब सबै कुरा बराबर हुन्छ, अतः रत्नसम्भव तथागत समताज्ञानको प्रतीक हुनुहुन्छ। अमोघसिद्धि तथागतको रङ्ग हरियो हुन्छ। धेरैजसो संस्कृतिहरूमा हरियो ईर्ष्याको रङ्ग हो। जब कुनै व्यक्ति ईर्षालु हुन्छ, र यदि त्यसको उपयोग सकारात्मक हुन्छ भने, त्यो ईर्षालु व्यक्ति, उसले ईर्ष्या गरेको व्यक्ति जस्तै हुने प्रयास गर्छ, जसको अर्थ कृत्य या कृत्यानुष्ठानज्ञान हो।

त यी पञ्च ज्ञानहरू के-के हुन् जसको धर्मविभूति (hierophany) पञ्चतथागतहरू हुनुहुन्छ? केन्द्रिय तिब्बतमा शिक्षा दिएका मञ्जुश्रीका तीन आविर्भावहरूमा महान साक्या गुरु साक्या पण्डित (११७२– १२५१), गेलुग्पा परम्पराका संस्थापक चोङ्खापा (१३५५-१४१७) र तिब्बतका महान निङ्मापा गुरु लोङ्चेन राब्ज्याम्पा (१३०१-१३६३)लाई मानिन्थ्यो। तीमध्ये लोङ्चेन राब्ज्याम्पाले आफ्नो किताब-"छो जी रीन्छेन् ट्रेङ्वा" (चतुर्धर्म रत्नमाला) मा लेख्नुहुन्छ: "जब तिमीले तृष्णा, क्रोध, मोह, मान र ईर्ष्या उत्पन्न हुने वास्तविक धरातललाई चिन्ने छौ, तिमीले तिनीहरू स्वतः शान्त भएको देख्नेछौ। तिनीहरू स्वाभाविक रुपमै विलीन भै निर्मल ज्ञानका पाँच पक्षहरूको रुपमा परिशुद्ध हुन्छन्। यसैलाई पाँच विषहरूद्वारा सृजित भ्रमको

पाँच प्रमुख ज्ञानको रुपमा, याने प्रत्यवेक्षण, आदर्श, धर्मधातु, समता र कृत्यानुष्ठान ज्ञानको रुपमा सांवृतिक शुद्धिकरण भनिन्छ । यसमाथि परम् पावन दुगजोम् रिन्पोछेले गर्नु भएको टीका यसप्रकार छ :- "हामीले सुखद/प्रीतिकर मानेको कुनै वस्तुप्रति आसक्ति हुनु राग हो । यो अरु सम्पूर्ण क्लेशहरूमा व्याप्त भएको हुन्छ... यस्तो वस्तुप्रतिको आसक्तिको शुद्धिकरण नै प्रत्यवेक्षणज्ञान हो । यसले कुनै एक विशेष वस्तु/आलम्वनलाई अरु केहीसंग नमिसाईकन अलग्ग राखी त्यसको निःस्वभावतालाई चिन्दछ । द्वेष, धृणा त्यस्तो कुराप्रति निर्देशित हुन्छ जसलाई हामी अप्रीतिकर/असुखद ठान्दछौं । त्यस्तो द्वेष/रिस आदर्शज्ञानको रुपमा शुद्ध हुन्छ जसले त्यस वस्तुलाई स्पष्ट रुपमा प्रतिविम्बित गरिदिन्छ । यस्तो किसिमको ज्ञानलाई वस्तुहरूलाई विना अवरोध स्पष्टसंग प्रतिविम्बित गर्ने ज्ञानको रुपमा परिभाषित गरिन्छ । यसको मुख्य लक्षण स्पष्टता/निर्मलता (clarity) हो । मोह अन्धकारको अवस्था हो जहाँ व्यक्तिले न त स्पष्टसंग केही देख्न नै सक्छ, न त उसंग विवेक नै हुन्छ । रागजस्तै यो पनि सम्पूर्ण क्लेशहरूमा व्याप्त हुन्छ । शुद्ध अवस्थामा यो सबै वस्तु/अलम्वनहरूको सुविशद्ध धर्मधातुज्ञान हो । जुन शून्यताको प्रत्यक्ष अविकल्प ज्ञानद्वारायुक्त हुन्छ । केही गुरुहरूले यी दुई (क्रोध र मोह) लाई विपरीत ढंगले व्याख्या गर्नुहुन्छ, अर्थात् क्रोधलाई सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञानको रुपमा र मोहलाई आदर्शज्ञानको रुपमा । त्यस्तै वैरोचनलाई सेतो र अक्षोभ्यलाई कालो-नीलो रुपमा देखाइने पनि गरिन्छ । तर यसमा कुनै प्रतिकुल कुरा छैन किनकि हरेक ज्ञानलाई पुनः प्रत्येक पाँच ज्ञानको एउटा पक्षको रुपमा विभाजित गर्न सकिन्छ... तिनीहरू एक आपसबाट अपवर्जित (exclusive) हुँदैनन् ।

मान भनेको सामाजिक दर्जा, परिवार, वैभव, विद्वत्ता र यस्तै अन्य कुराहरूको आधारमा आफूलाई अरुभन्दा उच्चतर मान्नु हो । समताज्ञान त्यो हो जुन उत्कृष्ट या निकृष्ट, राम्रो या नराम्रो, आफ्नो या विरानो जस्ता भ्रामक भेदभाव रहित हुन्छ । तसर्थ कुनै

द्वैतभावपूर्ण भेदभाव नगर्ने ज्ञानमा अभिमानको कुनै स्थान हुँदैन। समताज्ञान मानको शुद्धिकरण हो।

अन्ततः, कृत्यानुष्ठानज्ञान त्यही हो जसले सहज र स्वतः सम्पादित कार्यमा कुनै विघ्न खडा गर्दैन। यो ईर्ष्याको शुद्धिकरण हो; जुन ईर्ष्याको प्रभावमा व्यक्तिले कुनै काम अरु कसैद्वारा सम्पादित नभई आफू स्वयमले सम्पादन गर्न पाएको भए हुन्थ्यो भन्ने चाहना गर्दछ।" तसर्थ यी भए वोधिको मार्गमा क्लेशलाई ज्ञानको रुपमा शुद्धिकरण गर्ने सांवृतिक उपायहरू।

पाली थेरवादी र संस्कृत सर्वास्तीवादी दुवै अभिधर्मका अनुसार, यी पाँच क्लेशहरू चैत्त/चैतसिक (पालीमा चेतसिक) हुन्। यिनीहरूको वास्तविक स्वभाव नै चित्तको स्वभाव हो र त्योभन्दा भिन्न अरु केही होइन। चित्तको स्वभाव प्रभास्वर हो र सबै क्लेशहरू आगन्तुक मात्र हुन्। अघि नै उल्लिखित पाली श्लोकले भने अनुसार यी चैतसिक (क्लेश) को वास्तविक स्वभाव प्रभास्वर चित्त हो जुन क्लेशमुक्त हुन्छ। अतः सबै पञ्च क्लेशहरूको स्वभाव प्रभास्वर र शुद्ध हुन्छ। त्यसैले यिनीहरूको सच्चा स्वभाव पञ्चज्ञान हो जसको धर्मविभूति पञ्च तथागतहरू हुनुहुन्छ। हामीले भनी नै सक्यौं कि मञ्जुश्री तथागतहरूको (तसर्थ शाक्यमुनिको मात्र नभई अनादिकालदेखिका सम्पूर्ण बुद्धहरूको) रुपकलाक्षणिक प्रतीक, धर्मविभूति हुनुहुन्छ। यसैले, मञ्जुश्री स्वयंमा पञ्च तथागतसंग सम्बन्धित पञ्चज्ञान पनि समाहित छ। यी पाँच नामसंगीतिका प्रमुख मण्डलहरू हुन्। केही भाष्यहरूका अनुसार सातवटा मण्डलहरू हुन्छन् :-

१) धर्मधातु वागीश्वर मण्डल
२) नामसंगीति मञ्जुश्रीको वज्रधातु मण्डल
३) अरपचन मञ्जुश्रीको सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञान मण्डल
४) त्रैलोक्यविजय (अक्षोभ्य) को आदर्शज्ञान मण्डल

५) वादिसिंह मञ्जुश्री (अभिताभ) को प्रत्यवेक्षणज्ञान मण्डल

६) वादिराज मञ्जुघोष (रत्नसंभव) को समताज्ञान मण्डल

७) मञ्जुवज्र (अमोघसिद्धि) को कृत्यानुष्ठानज्ञान मण्डल

चन्द्रभद्रकीर्ति र स्मृतिज्ञानकीर्तिका अनुसार, नामसंगीतिमा ६ वटा मण्डलहरू हुन्छन् :-

१) मञ्जुश्री प्रज्ञामूर्तिसंग सम्वद्ध वज्रधातुको महामण्डल

२) मञ्जुश्री अरपचनको सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञान मण्डल

३) मञ्जुश्री दु:खछेदको आदर्शज्ञान मण्डल

४) मञ्जुश्री वज्रतीक्ष्णको प्रत्यवेक्षणज्ञान मण्डल

५) मञ्जुश्री वागीश्वरको समताज्ञान मण्डल

६) मञ्जुश्री ज्ञानकायको कृत्यानुष्ठानज्ञान मण्डल

मञ्जुश्रीका नामहरू मायाजालाभिसंबोधिगाथाको ३४ औं परिवर्तमा पाइन्छन् । अब प्रश्न उठ्छ कि बुद्ध हरू ६ जना (पञ्च तथागत + वज्रसत्व), मञ्जुश्रीको नाम इत्यादि ६ वटा भएता पनि, केही भाषा/टीकाहरूमा मण्डल (को संख्या कसरी) सातौं हुन् गयो ? चौथो परिवर्तको प्ररम्भ यसरी हुन्छ :-

इदम् सद्मन्त्र राजनसंयुक्तं.......गिरांपतेः ।

[वाणीका स्वामी(गिराम्पति)का ६-मन्त्र राजाहरू द्वारा साथ दिईएका]

यसको अर्थ गिराम्पति सातौं हो जसले ६-मन्त्र राजालाई साथ दिन्छ। यो गिराम्पति धर्मधातु वागीश्वर मण्डल हो। यो महायोग तहका मण्डलहरूको ज्यादै संक्षिप्त र अपूर्ण व्याख्या हो। यो महायोग तहका मण्डलहरू भावनात्मक स्वर, भाषिक संरचना, विचार विन्यास र व्याख्यात्मक शैलीहरूको एउटा सम्पूर्ण र पून:संरचित पद्धति/शैली/मार्ग हो। उदाहरणको लागि, रोगहरूलाई

देव,देवी र नागहरू आदि जस्ता विशेष शब्दावलीको आधारमा निदान गर्नु वा अर्थ लगाउनु/व्याख्या गर्नु यो समूहको भाषिक संरचना र विचार-विन्यास हो । यसको उपयोग एउटा अधिक समृद्ध र वढी परिपूर्ण वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being)/जगद्-दृष्टि (weltanschauung)/तर्क शैली (mode of logic) सृजना गर्न र पहिले नदेखिएका, महसुस नगरिएका, नसोचिएका नयाँ सम्भावनाहरूलाई प्रकट गर्न गरिन्छ ।

दोस्रो वर्गका मण्डलहरूलाई अनुयोग वा नाडीचक्र मण्डल भनिन्छ । वज्रयाान अनुत्तरयोग परम्परामा यस्ता महायोग पद्धतिहरूलाई अर्कोमण्डल-जुन अनुयोग मण्डल हो-मा जानको लागि साधनको रुपमा प्रयोग गरिन्छ । भाषिक संरचना इत्यादि पुनः परिवर्तित हुन्छन् । यद्यपि त्यो त्यही नै संसार हुन्छ, अर्थात् हामी त्यही कुराको वारेमै चर्चा गरिरहेका हुन्छौं । सबै देवहरू वीज मन्त्रहरूमा परिणत हुन्छन् । रोगहरूलाई अव नाडी र प्राणहरूको असन्तुलनको रुपमा निदान/व्याख्या गरिन्छ । हामीले बुझ्नु पर्छ कि यो त्यही देव, देवी र नागहरू जस्ता महायोगका कुराहरूलाई हेर्ने अर्को दृष्टिकोण (भाषिक संरचना विचार-विन्यास) मात्र हो । मैले भने झैं, महायोग प्रायजसो क्रोध/द्वेष/उपनाह जस्ता क्लेशहरूलाई रुपान्तरण गर्न प्रयोग गरिन्छ, त्यस्तै अनुयोग मण्डल प्रायशः कामछन्दलाई रुपान्तरण गर्न प्रयोग गरिन्छ । काम/राग भनेको कुनै वस्तु प्रति आकर्षित हुनु या टाँस्सिनु/आसक्त/ग्राह हुनु हो ।

तत्र रागो भवभोगयोरध्यावसानं प्रार्थना च

-(वसुबन्धु; त्रिंशिका)

[राग भनेको वस्तु र वस्तुलाई भोग्ने इच्छा र तत् सम्वन्धी चाहना हो ।]

नाडी र विन्दुको प्रयोगले उच्च तहको तीव्र सुखलाई जगाइन्छ । यो सुख प्रतिको आसक्ति राग हो । जब कुनै व्यक्तिले यो सुखमा विपश्यना गर्दछ, उसले वेदनानुस्मृति गरिरहेको हुन्छ, किनकि यो सुख अति तीव्र सुखा वेदना हो । केही मानिसहरूले सोच्छन् कि वेदनानुस्मृति भनेको आनापानस्मृति गर्दा नासिका स्थानमा महसूस गरिने सम्वेदना मात्रै हो । तर यो एउटा मिथ्यावोध (धारणा) हो । पाली तथा सर्वास्तिवादी वाङ्मय दुवैले स्पष्ट देखाउँछन् कि कुनै पनि प्रकारको वेदनाको प्रयोग गर्न सकिन्छ । हामीले थेरीगाथामा एउटी वृद्ध महिलाले विहार वरिपरि हिँड्दा आफूलाई साहारा दिन विहारको भित्तामा हातले भर लिँदाखेरि, त्यही हातको स्पर्शमा नै विपश्यना गरेर ज्ञानदर्शन र अर्हत्व समेत लाभ गरेको कथा पाउँछौं । पाली सत्तिपट्ठान सुत्त र त्यसको सर्वास्तिवादी संस्कृत सूत्रमा वेदनानुस्मृति नासिका स्थानको वेदनामा मात्रै या अन्यत्र कही मात्रै गर्नुपर्छ भनेर कतै पनि भनिएको छैन । सूत्रले तीन प्रकारका वेदनाहरू (सुखा, दुखा, असुखादुःखा) मा विपश्यना गर्नुपर्ने कुरा मात्रै भनेको छ । त्यसैले नाद, विन्दु तिलकबाट जागृत सुखा वेदना (उच्च तहको तीव्र सुखलाई) पनि वेदनानुस्मृतिको लागि उपयोग गर्न सकिन्छ । यसो त अनुयोग मण्डल भित्रका सन्ध्या भाषालाई राहुल सांकृत्यायन, कुलचन्द्र कोइराला जस्ता धेरै अदिक्षित लेखकहरूले विल्कुलै गलत हिसावले बुझेका र अर्थ लगाएका छन् । नाडीभित्र भएका पितृ तत्व र मातृ तत्वको संयोगबाट विशेष आनन्द जगाईन्छ । यसलाई प्रायशः सन्ध्या भाषामा व्यक्त गरिन्छ जस्तै : "साधक आफ्नी आमासंग संयुक्त हुनुपर्छ" इत्यादि । यो कुरा मनमा राख्नु महत्वपूर्ण हुन्छ कि यस्ता सबै भाषाहरू नाडी, चक्र, विन्दु का गहिरा प्रयोगहरूसंग सम्बन्धित रुपकलाक्षणिक, काव्यात्मक, अरेखीय अभिव्यक्तिहरू हुन् र यिनीहरूलाई कहिल्यै सामान्य, सोझो, रेखीय हिसावले अनुवाद गरिनुहुँदैन । तिनीहरू अरेखीय अभिव्यक्तिका शैलीहरू भएकाले तिनीहरूलाई रेखीय व्याख्याप्रणालीको आधारमा व्याख्या

गर्न सकिदैन र हुँदैन पनि । यस्ता अभिव्यक्तिहरू हाम्रो अवचेतनका प्राकृतरुप(Archetypical) अभिव्यक्तिहरूसंग, गहिरोसंग संम्वन्धित हुन्छन् र यिनीहरूको कुनै सोभ्रो रेखीय अर्थहरू (linear meaning) हुँदैनन् । यिनीहरूले त्यस्ता मानसिक आकृतिहरू (imageries) लाई उत्पन्न गराउँछन्, जसलाई सोभ्रो बौद्धिक शब्दहरूले उत्पन्न गराउँनसक्दैनन् । ती अवचेतनका मानसिक आकृतिहरू कामछन्दको रुपान्तरण प्रक्रियाका अंगहरू हुन् ।

अनुयोग प्रणालीद्वारा उत्पन्न शारीरिक आनन्दको उपयोगको साधकको व्यक्तित्वलाई एकीकृत/परिपूर्ण (integrated) गर्न मद्दत गर्नमा गहिरो मानश्चिकित्सीय प्रभाव हुन्छ । सामान्य मानिसहरूमा, शरीर/शारीरिक आनन्दमा कामवासना उनीहरूको अहम् (ego) बाट खण्डित हुन्छ । यहाँ अहम् भन्नाले आधुनिक मनश्चिकित्सामा प्रयोग गरिए जस्तै, हाम्रो "बौद्धिक युक्तिमूलक भाग" भन्ने वुभ्रिन्छ । जबसम्म यी दुई एकीकृत हुँदैनन्, व्यक्तित्व सधै असन्तुलित रहन्छ या असन्तुलनोन्मुख रहन्छ । यस्तो व्यक्तित्वले ज्ञान र निर्वाण जस्ता चेतनाका उच्चतहका अवस्थाहरू लाभ गर्न सक्दैन । शरीर र शारीरिक सुखलाई दवाउनाले/अस्वीकार गर्नाले/प्रतिवाद गर्नाले हामीलाई कामछन्दबाट मुक्त त बनाउँदैन नै, बरु त्यो शक्तिलाई अन्य अचेतन भागहरूबाट थाहा नपाईंदो गरी व्यक्त/प्रकट हुन बाध्य तुल्याउँछ । जब कामछन्द थाहा नपाईंने खालको हुन्छ, त्यो भ्रनै खतरनाक र शक्तिशाली मात्र हुनपुग्छ । ती भूमिगत गुरील्ला लडाकूहरू जस्ता हुन्छन् । तसर्थ कामछन्दको व्यवस्थापनको लागि यो पक्कै पनि एउटा अवैज्ञानिक तरिका हो । कामछन्दमा रमाउनाले यसलाई भ्रन बढाउँछ, त्यसैले यो तरिका पनि काम लागेन । तर यदि शारीरिक सुखहरूलाई, पूर्ण स्मृति-संप्रजन्यका साथ न नकारीकन वा मूल्याङ्कन नगरिकन वा नदवाइकन व्यक्त/प्रकट हुन दिइयो भने शरीर र अहं अर्थात् कामवासना र बौद्धिकता एकिकृत/संगठित (integrated)

हुन्छन् र सृजनात्मक विकासको एउटा झन शक्तिशाली स्रोत बन्न पुग्छन् । जसको कामवासना र बौद्धिकता (शरीर र अहं) बीच ऐक्यता हुँदैन, तिनीहरू खण्डित व्यक्तित्वको शिकार हुने सम्भावना हुन्छ । जब यो खण्डित अवस्था एक हदसम्म पुग्छ, तब तिनीहरू मनोरोगी हुन्छन् । तर यदि यो अझ बढी खण्डित अवस्थामा पुगेमा व्यक्तित्व मनोभग्न (schizoid) हुन्छन् । अर्थात् तिनीहरूमा खण्डित व्यक्तित्व (schizophrenic) प्रवृत्ति देखापर्छ, जुन एक प्रकारको मानसिक रोग हो । अतः अनुयोग मण्डलले कामवासना र बौद्धिकता अर्थात् शरीर र अहंलाई एकिकृत/ परिपूर्ण हुन पनि मदत गर्दछ र त्यस्तो परिपूर्ण व्यक्तित्वले मात्रै बोधिलाभ गर्ने सपना देख्नसक्छ [The Betrayal of the Body; Alexander Lowon MD] । धेरै मानिसहरूले र खास गरी हाम्रो संस्कृति अन्तर्गतकाहरूले के कुरा बुझेको देखिदैनभन्दा कामता(sexuality) सम्भोगको पर्यायवाची होइन । एउटा व्यक्तिले सयौं पटक संभोग गर्न सक्छ र पनि उसले आफ्नो कामता (sexuality) लाई क्रियाशील नबनाएको हुनसक्छ, जुन हाम्रो व्यक्तित्वको एउटा अंग हो । पुरुष र स्त्री बीचको संभोग कामता (sexuality) लाई व्यक्त गर्ने एउटा प्रयास मात्र हो र अधिकतर स्थितिमा उनीहरूले कामता (sexuality) लाई सामान्यतया व्यक्त गरिरहेका हुँदैनन्, बरु त्यो शरीरमाथि बौद्धिकता(अहं) हावी भएको शारीरिक कृत्य मात्र भएको हुन्छ । कला, संगीत, कविता सबै कामता (sexuality) का अभिव्यक्तिहरू हुन् । त्यसैकारण नै साहित्यमा श्रृङ्गाररस ज्यादै महत्वपूर्ण हुन्छ । कामता(sexuality), भावनात्मक्ता र बौद्धिकता मानव व्यक्तित्वका तीन प्रमुख आधार स्तम्भहरू हुन् [The Metaphoric Mind; Bob Samples] । यो पृष्ठभूमि सहित हामीले बुझ्नुपर्छ कि तन्त्रयानले संभोगलाई होइन बरु हामी हरेक भित्र भएको कामतालाई परिपूर्णता, सृजनात्मकता र अन्तिम लक्ष्य तर्फ परिचालन गर्न प्रेरित गर्दछ । यसले कामतालाई परिचालन गर्ने भएकोले यसका सिद्धान्तहरू यौनिक रुपकलक्षण (sexual meta-

phor) हरूले भरिपूर्ण हुन्छ, जसलाई अति-बौद्धिक, खण्डित व्यक्तित्व भएका विद्वानहरूले प्रायशः कामक्रिडाको लागि अनुमतिपत्रको रुपमा व्याख्या गर्दछन् । यसले त्यस्ता सबै अल्मलिएका विद्वानहरूको अति सांगुरो र सीमित दृष्टिकोण र क्षमतालाई इंगित गर्छ । मेरो व्यक्तिगत धारणामा, बौद्ध तन्त्रयानको यस्तो गलत व्याख्या र झूठो आलोचनाले ती लेखकहरूको मनोभग्नता तिरको प्रवृतिलाई उजागर गर्दछ जो कामताबाट त्रसित छन्, किनकि त्यो त्यस शारीरिक सुखसंग ज्यादै नजीक देखिन्छ, जसलाई तिनीहरूको अहंले ठूलो शक्ति खर्च गरी नकारिरहेछ । त्यस्ता सबै शब्दहरूले तिनीहरूको वनावटी संतुलनलाइं हल्लाईदिन्छ । आधुनिक मनश्चिकित्साले यसप्रकारको वनावटी संतुलन (artificial balance) लाई मनोरोग/विक्षिप्तता भन्दछ, अर्थात् मानसिक स्वास्थ्यको क्षय/क्षति तर्फ एक कदम ।

अनुयोग मण्डलले कामछन्दलाई प्रत्यवेक्षणज्ञानमा रुपान्तरण गर्ने मात्र नभई अनुक्रमको रुपमा प्रभास्वर चित्तको उदयमा प्रत्ययको भूमिका पनि खेल्दछ, जुन (प्रभास्वर चित्त) बौद्ध तन्त्रयानको भूमि, मार्ग र फल नै हो । यसले हामीलाई अनुत्तर तन्त्रको पछिल्लो तथा अन्तिम तहमा पुर्‍याउँछ, जुन अतियोग मण्डल हो । नाडी विन्दुको अनुयोग मण्डल एउटा लक्ष्यको लागि प्रयुक्त एउटा साधन मात्र हो र न त यो वज्रयानको उच्चतम अभ्यास नै हो, न वज्रयानको लक्ष्य नै हो । नाडी-विन्दुबाट जागृत आनन्द न त वज्रयानको लक्ष्य नै हो, न त यस्तो आनन्दलाई वोधि नै मानिन्छ । सरहपा आफ्नो दोहामा भन्नुहुन्छ (जुन अपभ्रंश भाषामा छ) :-

चन्द सुज्ज घसी घालइ घोट्टै
सो अनुत्तर एत्थु पउणत्थै ॥
एव्वहिं साल जाण णिगुढो
सहज सहावे ण जाणिउ ण मूढो ॥

तो मूर्खहरूले सहजलाई चिन्दैनन् जो चन्द्र, सूर्य (नाडी आदि) को अभ्यासहरू द्वारा उत्पन्न अनुभूतिहरूलाई अनुत्तर भनी ठान्दछन् । उहाँ फेरी भन्नुहुन्छ :-

नाद न विन्दु न रवि न शाशिमण्डल
चीअराअ सहावे मुकल
उजुरे उजु छाडि मालेउ बङ्क
...अपणे आपा बुझते न्यून मण ॥

न त नाद, न विन्दु न सूर्य न चन्द्र (अर्थात् नाडीका अभ्यासहरू इत्यादि)बाट नै, चित्तराज त आफ्नो स्वभावैले मुक्त छ । सोझो बाटोलाई छोडेर वाङ्गोटीङ्गो बाटोबाट नजाउ... आफ्नो चित्तलाई आफैले चिन ।

केही विद्वानहरूले यस्ता दोहाहरूमा आधारित भएर सरहले कुनै अरु नै यान, "सहजयान"को वारेमा कुरा गरेका हुन् भन्ने धारणा व्यक्त गरेकाछन् तर यो वज्रयान मार्ग सम्वन्धी गलत वुझाइ हो । सरहले कुनै छुट्टै यानका वारेमा होइन वरु वज्रयानको चरम विन्दुको वारेमा कुरा गरेका हुन् । महायोग र अनुयोगका अभ्यासहरू शून्यताको विपश्यनासंग संयुक्त रुपमा गरेको खण्डमा एउटा यस्तो समय आउँछ जब सहज उदय हुन थाल्दछ । यो स्थितिमा सबै तन्त्रहरूले सरहले झैं बोल्न थाल्दछन् । उदाहरणको लागि हेवज्र तन्त्र आफैले भन्न थाल्छ :-

सा मन्त्रजापो न तपो न होमो नमाण्डलेयं न च मण्डलान् च ।
स मन्त्रजप स तपश्च होमस्तन्माण्डलेयान् तन्मण्डलञ्च ॥
समासतश्चित्तसमाजरुपी ॥

[न मन्त्र जप, न तप, न होम, न मण्डलहरूका लावालस्कर र मण्डल । सहज चित्त स्वयं नै मन्त्र जप, तप, होम, मण्डल हो ।]

यही नै अतियोग मण्डलमा सम्मिलित हुनु हो, जुन वज्रयान क्रमको अन्तिमचरणको मण्डल हो, जसको शुरुवात श्रावकयानी स्मृतिउपस्थानबाट हुन्छ। यो तेस्रो वर्गको मण्डल हो, अतियोग मण्डल। यसका भागहरूलाई चित्त मण्डल पनि भन्न सकिन्छ। यहाँ हरेक कुरालाई चित्तको तहबाट, अथवा प्रभास्वर र शून्यताको युगनद्धको रुपमा व्यवहार गरिन्छ। रोगहरूलाई प्रभास्वर र शून्यताको असन्तुलको रुपमा हेरिन्छ।

महायोग मण्डल देवकायमा गरिने स्मृतिउपस्थान हो र स्वयं आफ्नो कायगत-वातावरण चाहिँ यसको वातावरण हो। यो एक प्रकारको कायानुस्मृति हो। अनुयोग मण्डल, नाडी, विन्दु अभ्यासबाट उत्पन्न महासुखमा अभ्यास गरिने स्मृतिउपस्थान हो र त्यसैले यो वेदनानुस्मृति हो। अतियोग मण्डल (जुन वज्रयानको चौथो अभिषेक हो, र कुनै पृथकयान होइन) माथिका दुई प्रक्रियाहरू द्वारा शोधन गरिएको चित्तमा गरिने स्मृतिउपस्थान हो। तसर्थ यो संयुक्त रुपमा चित्तानुस्मृति र धर्मानुस्मृति हो। सबै चार तहका अभिषेक र अभ्यासहरूलाई शून्यता विमोक्षमुख विपश्यनाद्वारा मुद्रित गरिन्छ जो महायानको विशेष विपश्यना हो। त्यसैले हामीले सबै स्मृतिपस्थानहरू(सत्तिपट्ठान)लाई यहाँ वज्रयानी स्वरुपमा पाउँछौं र यी मण्डलहरू मञ्जुश्रीका नाम हुन्। यस सन्दर्भमा संगीति भनेको यी मण्डलहरूको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा अनुसार पाठ गर्नु/गाउँनु/उत्सव मनाउनु/सहभागी हुनु हो। यसरी मञ्जुश्री नामसंगीति नामक वृत्तात्मक शैली, धर्मविभूतिभित्रको यात्रा टुङ्गिएको छ। मैले तपाईहरूलाई केही हदसम्म मञ्जुश्री नामसंगीति मण्डलमा उत्सव मनाउन र सहभागी हुन मद्दत गरें भन्ने आशा छ।

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतूँस्तेषाँस्तथागतोऽह्यवदत् ।
तेषाञ्च यो निरोध एवंवादी महाश्रमणः ॥

Tri-Ratna Śaraṇam
Namo Amitābhāya

ityapi sa bhagvànstathàgat'rhan samyaksamauddho vidyācaraṇsampannaḥ sugato lokavidanuttaraḥ purūṣadamyasārathih ṣāstā devamanuṣyāṇām buddho bhagavāniti

Man has developed many modes of being. These modes of being are the reactions in response to his existential situation. But in a broad sense, the various modes of being can be subdivided into two broad categories. One – historical mode of being, the other ahistorical. Modernism began in the 18th century with science overthrowing the hegemony of religion in the West, but we must not forget that that was exclusively a Western cultural phenomena. In the East, scientific education never really overthrew religious hegemony. In fact, Eastern religious systems from very early time unlike its Western counterpart never really suppressed science or any new form of thinking. Even after the advent of Western scientific thinking and education, in the early 20th century, Buddhism and Hinduism have not only adapted to the new styles remarkably but also have shown dynamism to integrate these new modes of thinking into its folds.

However, since the 1950 Western culture as a whole has taken a summersault, Modernism is no more modern but outdated and Post-Modernism has become the latest fad, the most modern mode of thinking. While Modernism decried all other modes of existence except the linear, rational analytical mode as unscientific and thus superstitious and a dinosaur-like relic of the primitive unthinking past, Post-Modernism has overthrown the hegemony of rational linear thinking – which was

considered in the 18th and 19th centuries as the only true mode of knowledge and true mode of being and thus scientific. However as said above, science itself is no more so confident that the linear rational methodology called Empirical View is the only correct and true view and that it can grasp or explain all of reality. Science itself has come to terms with the fact that the linear rational empirical view is not only limited but can also become limiting to the further progress of science itself. Thus, the historical mode of being which is a child of linear rational thinking is of only relative value to man's well-being and growth of knowledge. It certainly is not the one and only true mode of being nor is it the measuring rod for what is scientific and what is superstition. It is only one mode of being that man has developed as an answer to the questions put to him by his existential situation and although in the 18th and 19th centuries it was considered as the most valid mode of being, in the Post-Modern era, with the tremendous multi-faceted progress of multifarious scientific fields, it is no more considered as such. Not only that, it has also failed to deliver the goods. Although the historical mode of being and its corollary the empirical mode of thinking i.e. linear rational thinking, gave bonanza after bonanza in terms of technological development; it has failed miserably to help man become more enriched, more fulfilled or happy. In fact, it appears that it is exactly because of the exclusivity of the historical mode and its corollaries that modern man has become more dissatisfied, more frustrated, alienated and has lost all meaning to life. As Einstein once said in 1950, "Science alone can neither solve all the problems of mankind nor can it give man all the answers to his questions." Werner Heisenberg [Nobel Prize, Physics, 1932] said, "Science tries to give its concepts an objective meaning. But religious language must avoid this very cleavage of the world into objective and its subjective sides; for who would dare claim the objective side to be more real than the subjective. Thus we ought not to intermingle the two languages; we should think more subtly than we have hitherto been

accustomed to do." In another place he says, "The language of poetry may be more important for the harmony of society than the precise language of science." He again says, "Modern science in its beginning, was characterized by a conscious modesty. It made statements about strictly limited relations that are only valid within the framework of these limitations." This modesty was largely lost during the 19th century (the era of Modernism). Physical knowledge was considered to make assertations about nature as a whole. Physics wished to turn philosopher, and the demand was voiced from many quarters that all true philosophers must be scientific. Today, Physics is undergoing a basic change, the most characteristic trait of which is a return to its original selflimitation. I would like to add another relevant statement Heisenberg made: "Many modern creeds which claim that they are in fact not dealing with questions of faith, but are based on scientific knowledge contain inner contradictions and rest on self-deception" [Physics and Beyond: Across the Frontiers, the Physicist's Conception of Nature]. Erwin Shroedinger [Nobel Prize, Physics, 1933] says, "Science cannot tell us a word about why music delights us, or why and how an old song can move us to tears. Science, we believe, can in principle describe in full detail all that happens in the latter case in our sensorium and motorium from the moment the waves of compression and dilation reach our ears to the moment when certain glands secrete a salty fluid that emerges from the eyes. But of the feelings of delight and sorrow that accompany the process, science is completely ignorant… hence come I and whither I go? That is the great unfathomable question, the same for every one of us. Science has no answer to it." [My View of the World, Mind and Matter, Science and Humanism, What is Life]. Max Planck [Nobel Prize, Physics, 1918] says, "The fact is that there is a point in the immeasurable world of mind and matter, where science and therefore every causal method of research is inapplicable, not only on practical grounds but also on logical grounds, and will always remain inappli-

cable. This point is the inward sense of consciousness or awareness." [Where is Science Going?]. Wolfgang Pauli [Nobel Prize, Physics, 1945] says, "In spite of, or rather precisely because of Pauli's analytical and intellectual brilliance Pauli insists that rationality has to be supplemented with the mystical." [Quantum Questions: Ken Wilber]. He also says, "One should never declare theses laid down by rational formulation to be the only possible pre-suppositions of human reasons [Across the Frontiers]" Sir Arthur Eddington, leader of the famous expedition which photographed the solar eclipse which helped prove Einstein's theory of relativity says, "Physics does not support mysticism but it no longer denies it....." He further says, "I know that I think, with a certainty which I cannot attribute to any of my physical knowledge of the world. More hypothetically but on fairly plausible evidence, I am convinced that you have minds that think. Here then is a world of fact to be investigated. The physicist brings his tool and commences systematic exploration. All that he discovers is a collection of atoms and electrons and fields of forces arranged in space and time, apparently similar to those found in inorganic objects. He may trace other physical characteristics, energy, temperature, entropy. None of these is identical with thoughts... How can this collection of ordinary atoms be a thinking machine?" He also said, "We recognize that the type of knowledge after which Physics is striving is much too narrow and specialized to constitute a complete understanding of the environment of the human spirit." "Why should anyone suppose that all that matters to human nature can be assessed with a measuring rod or expressed in terms of the intersections of world-lines?" He also said, "I assert that the nature of all reality is spiritual; not material nor a dualism of matter and spirit." Also "Physics most strongly insists that its methods do not penetrate behind the symbolism"... "Mind is the first and most direct thing in our experience; all else is remote inference." He also wrote, "Life would be stunted and narrow if we could feel no significance in the world around us be-

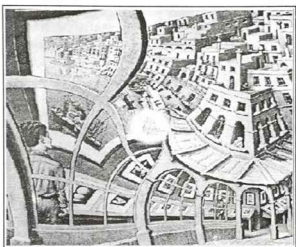
yond that which can be weighed and measured with the tools of the physicist or described by the metrical symbols of the mathematician." "In regard to our experience of the physical world, we have very much misunderstood the meaning of our sensations. It has been the task of science to discover that things are very different from what they seem... It is however, a very one-sided view of truth... which takes the environment to be all important and the conscious spirit to be inessential", "starting from ether, electrons, and other physical machinery, we cannot reach conscious man and render count of what is apprehended in his consciousness". He also writes, "The overweening phase, when it was almost necessary to ask the permission of Physics to call one's soul one's own, is past" [Science and the Necessary World, New Pathways in Science; The Nature of the Physical World]

Now you may ask why I'm talking about the viewpoints of all these Nobel laureates when I should be writing about the Mañjushrī Nāmasaṁgīti. The Western cultures and literatures and arts left behind Modernism and its hegemony of rationality and excessive one-sided linear view of the world in the 1950's and entered what is now called Post-Modernism. Ken Wilber writes, "We do not live in a pre-given world. One of the more remarkable tenets of the Post-Modern revolution in Philosophy, Psychology, Sociology is that different world-views exist – different ways of categorizing, presenting, representing, and organizing our experiences. There is not a single, monolithic world with a single, privileged representation, but rather multiple worlds with pluralistic interpretations. Moreover, these world-views often indeed almost always change from epoch to epoch and from culture to culture." [One Taste, The Journals of Ken Wilber] But today, many believe that even Post-Modernism is in its death bed in the West and the West is seeking a new weltanschauung. However, Nepal, as usual being behind in time in everything, seems to be just entering Modernism which the Western culture began leaving behind in the 1950's. Because Nepal is just entering Modern-

ism with all its faults of thinking and believing that only the rational, reductionist view, only the linear view, only the so-called 'scientific' view is the only true, correct, real, valuable, unsuperstitious view, I feel it necessary to point out that that is not true – as has been discovered in the Western cultures from which Nepal is copying like a monkey. And this becomes absolutely necessary to clarify before we can possibly see any value in other modes of being like the Mañjushrī Nāmasaṁgīti. After all the Mañjushrī Nāmasaṁgīti is a product of the ahistorical mode of being. It is non-linear and metaphoric and if we are struck in the historical mode of being with all its corollaries and believe only that as the correct, true, real, scientific modern mode of being, works like the Mañjushrī Nāmasaṁgīti automatically are seen as invalid, superstitious, unreal and not something of value. Thus, with such a weltanschauung, encounters with the Mañjushrī Nāmasaṁgīti will not enrichen our lives, will not give new dimensions, new meanings, new possibilities to our mode of existence. "Obviously such 'encounters' will become culturally creative only when the scholar has passed beyond the stage of pure erudition – in other words, when after having collected, described and classified his documents, he has also made an effort to understand them on their own plane of reference", says the world famous founder of history of religion as a subject in Western universities, Mircea Eliade, former chairman of the Department of History and Religion, Chicago University [The Quest: History and Meaning in Religion; Chicago University Press; 1969]. He also writes in the same text, "...Religious data have a mode of being that is peculiar to themselves: they exist on their own place of reference, in their particular universe. The fact that this universe is not the physical universe of immediate experience does not imply their non-reality.... Stating that a religious datum is always a historical datum does not mean that it is reducible to non-religious history – for example to an economic, social or political history. We must never lose sight of one of the fundamental principles of modern science: the scale creates the phe-

nomenon." As ....Henri Poincaré asked, not without irony, "Would a naturalist who had never studied the elephant except through the microscope consider that he had an adequate knowledge of the creature? The microscope reveals the structure and mechanism of cells, which structure and mechanism are exactly the same in all multicellular organisms. The elephant is certainly a multicellular organism, but is that all that it is? On the microscopic scale, we might hesitate to answer. On the scale of human vision, which at least has the advantage of presenting the elephant as a zoological phenomena, there can be no doubt about the reply." [Patterns in Comparative Religions: Mircea Eliade; New York; 1958]. Exactly the same thing can be said of the Nāmasaṁgīti. It may be a historical document, it may be analyzed into microscopic parts which may give historical facts, or social facts etc. However, is that all that the Nāmasaṁgīti is? The Nāmasaṁgīti is a religious phenomenon and as Mircea Eliade says, "Any religious phenomenon is a hierophany i.e. a manifestation of the sacred, a dialectical process that transforms a profane object or act into something that is sacred i.e. significant, precious, paradigmatic. In other words, through a hierophany, the sacred is all at once revealed and disguised in the profane (it is disguised for everyone else outside the particular religious community)" [Literary Imagination and Religious Structure; Mircea Eliade; Lecture presented at the University of Chicago]. This is a good explanation of the Nāmasaṁgīti: It is a hierophany which reveals the sacred all at once to the initiated while it disguises the sacred to the uninitiated. It is significant, precious and paradigmatic to those to whom it has revealed the sacred. It is only a historical datum and perhaps even superstitious mumbo jumbo to the excessively linear minded reductionists.

With this background etched clearly on our mind, let us take a journey into the kaleidoscope maṇḍala of the Nāmasaṁgīti. I must warn you that what is revealed is limited to the limitations and structures of one's own weltanschauung and mode of being.

Modern cognitive sciences have more than proven that one does not experience a given world that is out there but rather one creates or recreates a world based on the datum of the patterns of energies which interact with us and our own Saṁskāra-s. [Actual Minds, Possible Worlds; Jerome Bruner, world renowned art psychologist, Harvard University Press / Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding; Humberto R. Mathurana Ph.D. & Francisco J. Varela Ph.D.; Shambhala; Boston & London]. Our situation is very clearly portrayed by the world renowned artist M.C. Escher in his 'The Picture Gallery' –

Courtesy: M.C. Escher; 'The Picture Gallery'

Here, we see that the person looking at the portrait is himself part of the portrait. In other words, he sees himself in the portrait. As the famous German philosopher Goethe put it, "The world is like a looking mirror. When we look at it, we see ourselves." So whatever you see when you go on this journey of the kaleidoscopic Nāmasaṁgīti maṇḍala, remember it is your own face. You can possibly see something new and exciting and enriching only if you are willing to allow the Nāmasaṁgīti to transform your own face.

The name of the text is Mañjushrī Nāmasaṁgīti. Its longer version or full name is Mañjushrī jñānasattvasya Paramārtha Nāmasaṁgīti as written in the Kangyur Tantra section. It is used not only by Newars of the Kathmandu valley but also by all four sects of the Himalayan Vajrayāna Buddhism and thus also Tibetan Vajrayāna Buddhism. The entire Upper Mustang (Lo Yul) is Sakyapa, Manang is mostly Kagyupa and the rest of the Nepalese Cis – Himalayan ethnic groups are all Nyingmapas. The Nāmasaṁgīti is a text revered and chanted and used in all these three sects found in the Nepalese Cis – Himalayan belt. The Gelugpas do not seem to exist in Nepal as such except among Tibetan refugees. But they too use the Nāmasaṁgīti as much as the others. It is perhaps one of the most revered texts in all of the Vajrayāna tradition, be it Central Asian, Mongolian, Tibetan with all its four sects or the three sects of Nepalese Cis Himalayan and Newari Vajrayāna. The Tibetan Tengyur contains many commentaries, Indian and Tibetan, such as

1) Ārya Mañjushrī Nāmasaṁgīti Mahātikānāma of Candragomi (6th century, probably the same famous grammarian of Candra Kalāp Vyākaraṇa).
2) Vimalamitra's Amrita Kanikanāma Ārya Nāmasaṁgīti (8th century). He was one of the founders of Buddhism in Tibet along with Guru Padmasambhava and the Mahāsthavira Upādhyāya Bhikshu Śāntarakṣita.
3) Dombi Herukā's Nāmasaṁgīti Vṛtti (6-8 century).
4) An unknown Indian writer's Nāmasaṁgīti Vṛtti Trinaya Prakāśakaraṇa Dīpa Nāma.
5) The Mañjushrī Nāmasaṁgītilakṣabhāsya by Smṛtijnāna Kīrti who follows Lilā Vajra.
6) Candrabhadrakīrti's (following Mañjushrīmitra) Ārya Mañjushrīnāma Vṛtti.
7) Sūryasrījñāna's Ṭika
8) Narendra Kīrti's Ārya Mañjushrī Nāmasaṁgīti Nāmavṛtti.

9) Amongst Tibetan commentaries, the most famous is Padma Karpo's Ārya Mañjushrī Nāmas Ṭīkā Vimalaprabhā (Chanting the Names of Mañjushrī; Prof. Alex Wayman; Shambala).

But these are only some commentaries to be found in the Tangyur of Tibet. Bhikṣu Dharmasāgar has translated into Nevāri the Ṭīkā by Rinchen Zangpo (Ratna Bhadra) in 2026 BS/1970 AD. I'm sure there are some of the above in original Saṁskṛt and perhaps many other hidden away in the Safu-s of some Vajrācārya's library or Āgama room. It would indeed be excellent if these could also be brought out. Altogether the Mañjushrī Nāmasaṁgīti has been commented upon from two different perspectives – 1) Yoga Tantra perspective, for example Smṛtijnāna, Mañjushrīmitra, Candrabhadra and 2) Anuttara Yoga Tantra like the Guhyasamāja type. This brings up the question for those not acquainted with the Vajrayāna tradition, "What is Yoga Tantra and what is Anuttara Tantra?" This is an apt question as the Nāmasaṁgīti is a text of Vajrayāna / Mahayāna / Tantrayāna, and this further calls up the questions, "What is Vajrayāna? How are there mantras and tantras in Buddhism? Did the Buddha teach these etc. etc..." So let us first deal with these questions. The Nāmasaṁgīti itself claims that the Buddha Śākyamuni
himself taught it. The 2nd Parivarta begins thus,

athaḥ śākyamunirbhagavāna sambuddho dvipadautam...

[Thus Śākyamuni Bhagavāna, the fully Enlightened, the foremost amongst the biped]

To whom was Śākyamuni teaching? The 1st to 6th and the last verse of the 1st Parivarta makes it very clear that he was answering the questions of Vajrapāṇi. "evam adhyeśya guhyendro vajrapāṇi..." Where was this taught? Unlike the Sūtra-s it was not in Jetavana or some such place. It is certainly to a Bodhisattva Deva he is replying so it could be a Devaloka where Śākyamuni

is teaching. Even the Pāli Tripiṭaka makes it clear that the Sāstā taught the Deva-s both here an in their own Loka many times. Many Devas came to ask him questions in Jetavana or other places, but more apt for our case is that in the Diggha Nikāya, Mahāparinibbāna Sūtta (138) when Māra requested the Sāstā, to go into Parinirvāṇa, the Sāstā had replied that until his teachings were well spread among the Deva-s and Manusya-s, he would not go into Parinirvāṇa.

yāva devamanussohi suppakāsita

[Until it is spread amongst Deva-s and Manuṣya-s]

The fact that the Sāstā taught both the Deva-s and the Manusya-s is not only part of the mode of being of Buddhism but also a part of its hierophany. To try to eliminate this fact no only contradicts the fact that the Buddha was Sāstā Devamanussyānām; but also distorts the Buddhist mode of being and hierophany out of shape to make it confirm to Western linear reductionist point of view. After all fitting everything into the linear reductionist view is a Western cultural phenomena based on the hubris that that type of thinking is the cream of human thought (Mircea Eliade: Waiting for the Dawn). Such reductionist attitudes common among scholars does not explain the real mode of being of Buddhism but rather explains it away. As Prof. Mircea Eliade says, "A historian of religion cannot say for example that he has understood the Australian religions if he has not understood the Australian's mode of being in the world." [Mircea Eliade: The Quest, History and Meaning in Religion]. As the world renowned art psychologist and research professor of psychology at New York University, Jerome Bruner says, "In the new, more powerful, modal logic we ask of a proposition not whether it is true or false; but in what kind of possible world it would be true [Jerome Bruner; Actual Minds, Possible Worlds]. 'Possible Worlds' of Bruner is the same as 'modes of being' of Mircea Eliade.

But going back to the Nāmasaṁgīti, the Śāstā teaching Vajrapāṇi in a Devaloka is only one possible world / one mode of being / one possible interpretation of the Nāmasaṁgīti. There are other possible worlds, other modes of being, other interpretations of the hierophany called Nāmasaṁgīti. Hierophany is a word coined by Mircea Eliade, "any religious phenomenon i.e. a manifestation of the sacred, a dialectical process that transforms a proface object or act into something that is sacred i.e. significant, precious,paradigmatic." The 4th Parivarta begins with

> advayodayām anutpādadharminim gāthām bhāsate sma...
> [The gāthā which is arisen from advaya and is of the nature of non-arising]

Now what is the 'Gāthā' whose nature is 'Advaya' and 'Anutpāda'? Where can such a 'Gāthā' (which is the Nāmasaṁgīti) take place? This is a place which is free from the three times. It is Lokātita, Acintya, Anabhilāpya, Niraupamya. This is the state of Acitta according ot the Vajrachedikā Sūtra, Attakāvacara according to Pali Vāṁmaya, Catuskoti Vinirmukta according to Nāgārjuna, Bhūtakoti, Tathatā etc. etc. The Nāmasaṁgīti is an hierophany of that place, a metaphoric representation of that place which is no-place; a road going to that place where the Nāmasaṁgīti was taught to Vajrapāṇi by the Śāstā Śākyamuni, a finger pointing to that sacred spot which is 'precious, significant, paradigmatic' as Prof. Mircea Eliade would have said. Since this place is timeless, ahistorical, all attempts to give a historical chronology to the Nāmasaṁgīti however useful in reductionist scholasticism misses the point – does not participate in the mode of being that is the Nāmasaṁgīti and thus cannot help others celebrate it. For after all, the Nāmasaṁgīti is a multi-dimensional celebration of that 'Advaya Anutpāda Gāthā' which is the song of the Buddha's Enlightenment. The Prajñāpāramitāpiṇḍārtha verse 1 of Dignāga (500 AD) says,

prajñāpāramitājñānam advaya sā tathāgata
[The Prajñāpāramitā which is Advaya Jñāna is the Tathāgata]

That means the Nāmasaṁgīti which is the Advayodaya Anutpāda Dharma is a celebration of the Tathāgata, a participation in the Advayajñāna of the Tathāgata and last but not least it is a hierophany of the Tathāgata who is the epitome, the metaphor for the Advayajñāna.

The Nāmasaṁgīti is a hierophany of the Vajrayāna; and it is similar to other texts of Vajrayāna in that they are all manifestations of the sacred which is the Enlightenment of a Buddha. Even in the Srāvaka Piṭaka-s like the Therāvādin Pāli Piṭaka we find that there are three Yāna-s – 1) Srāvakayāna, 2) Pratyekabuddhayāna and 3) Bodhisattvayāna. Although the teachings of the Srāvakayāna was taught by Śākyamuni Buddha, since he himself was a Bodhisattva for 3 Asaṁkhya Kalpa-s (4 Asaṁkhya Kalpa-s according to Pāli Vāṁmaya) and since he himself has said in the Pāli Vāṁmaya –

ne me achar muttim
[I do not have the closed fist of some Ācārya-s]

i.e. he did not hide or keep any knowledge like some Ācārya-s; it seems illogical to claim that he did not teach the Bodhisattvayāna; even if it is not mentioned in the Srāvaka Piṭaka themselves. And this is what the Mahāyāna is about. The Pradipyodhyo commentary to the Guhyasamāja by Candrakīrti says,

mahānto Bhava: sattvā yen buddhatvamyānti sa mahāyana
[That which takes beings to Buddhahood is Mahāyāna]

The Srāvakayāna teachings are for becoming Arhat-s, not Buddhas; the Bodhisattvayāna or Mahāyāna teachings are

for becoming Buddhas, not Arhat-s. If there are no methods to become Buddha-s and if Buddha-s do not teach them, then we'll have to say that there will be no more Buddhism after Śākyamuni's Śāsana ends or after Maitreya's Śāsana ends. In that case, Buddhism is not Sanātana as claimed by the Buddha Śākyamuni himself. Now the Advaya Vajra Saṁgraha says,

> mahāyāna cha dvividam pāramitānayo mantranayosceti
> [Mahāyāna is twofold: Pāramitāyāna and Mantrayāna]

That means there are two forms of Mahāyāna, 1) Pāramitānayo/Pāramitāyāna and 2) Mantranayo/Mantrayāna. The Pāramitāyāna are the methods given in the Sūtra-s like the Prajñāpāramitā etc. These methods spread to countries like China, Korea, Japan, Vietnam etc. The various schools of philosophies and meditations (Vipassyanā and Śamathā) found in China, Japan etc. like Tien Tai (China) Tendai (Japan) / Chan (China) / Zen (Japan) / Shän (Korea) etc. etc. belong to the Pāramitāyāna. But the Mantrayāna is also found in both China (Chenyen) and Japan (Shingon). But on the whole, China, Japan, Korea, Vietnam are more oriented towards the Pāramitāyāna which is also called Sūtrayāna as they are based on Sūtra and also Hetuyāna as the methodology applied is to use the Hetu (like antidote, renunciation etc.) to attain the Phala (Bodhi). The second Yāna called Mantrayāna / Vajrayāna / Sahajayāna / Guhyayāna / Guhyamantrayāna / Phalayāna. These are all synonyms which emphasize certain aspects of the Vajrayāna Mārga and not separate Yāna-s as some misled Indian scholars and their Nepalese copycats believe. The Hevajra Tantra Ṭikā says –

> mantranayamiti pañcavidham kriyā-charyā-yoga-yogottara-yoganiruttarabheda
> [The Mantrayāna is five-fold kṛyā, charyā, yoga, yogottara, yoganiruttara]

The Yogottara and the Yoganiruttara together are called

Anuttara Yoga Tantra. The Hevajra Tantra itself is an Anuttara Yoga Tantra and therefore a textbook of the Mantrayāna. But the Hevajra itself recommends that the Sūtra-s of Vaibhāsika, Sautrāntrika, Yogācāra and Mādhyamikā be studied and practiced before entering the Mantrayāna –

> posadam diyate prathaman,
> tadanu sikṣāpadam diset
> vaibhāsyam tatradesata, sutrāntam vai punas tathā,
> yogacāram tatahpascāt tadanu mādhyamakam diset
> ...tadanu hevajramārabhet
> [First give Uposath i.e. Śīla, Vrata etc., then give the Śikṣāpadam, then teach Vaibhāśika and then Svatrāntika (both Srāvakayana); then teach Yogācāra then Mādhyamika (Bodhisattvayāna / Pāramitāyāna), then after that start Hevajra.]

This shows that the Hevajra Tantra system which is an Anuttarayoga system and thus a Mantrayāna combined both Sūtra and Tantra. A system that combines both Sūtra and Tantra is called Vajrayāna. The Vimalaprabhā defines Vajrayāna thus –

> vajramabhedyamacchedyam mahaditi
> tadeva yanam mantranayam pāramitanayam
> phalahetvātmakam, ekalolibhutam
> [The Vajra is indestructible and great. Within it is united the Mantrayāna and Pāramitāyāna]

Thus Vajrayāna and Mantrayāna are synonymous. Since Cakrasamvara, Kālacakra, Vajrabhairava, Guhyasamāja etc. are all Anuttara Yoga, they too are Vajrayāna / Mantrayāna. Some scholars studying the Dohā Kośa out of context, have claimed that there is a separate Sahajayana. First of all, there are no historical records of an independent Sahajayāna lineages. Secondly, all the Siddha-s who sang the Dohā-s like Sarahapāda, Virupāda, Kṛṣṇācarya, Naropāda etc. etc. practiced one or the other of the Tantra-s like Hevajra or Cakrasamvara or

Guhyasamāja and have written commentaries on them. Thirdly, Tantra-s like the Hevajratantra make it clear that Sahaja is the 4th Abhiṣeka of all the Tantra-s :

> sahaja iti sahajābhiṣeka'
> sahajaścaturtha ityarthaḥ (Hevajra Tantra Ṭikā)
> [The Sahaja is the 4th Aviṣeka]

Sahaja is also synonymous with Bodha attained through the practice of the two Krama-s of the Tantra.

> sahaja iti sahajānandaḥ sambodhi (Hevajra Tantra Ṭikā)
> [Sahaja is thus sahajānada or Sambodhi]

Utpanna Krama is the Śamathā methodology of Vajrayāna using maṇḍala and creative visualization. Sampanna Krama / Nispanna Krama is the Vipassyanā system unique to Vajrayāna utilizing 'Prabhāsvara Citta'. That Jñāna Darśan is attained by the Yogi using 'Prabhāsvara Citta' is also mentioned in the Aṁguttara Nikāya of the Pāli Vāṁmaya. It is said that the Sahaja arises by practicing the two Krama-s just as fire arises from rubbing two sticks. Thus Sahaja being the end goal and the 4th Aviśeka instruction of Mantrayana / Vajrayana; Sahajayāna is just another name for the above two and not a separate yāna. The Kālacakra is an Anuttara Yoga Tantra just like the Hevajra Tantra following the same methodology of Utpanna Krama and Sampannakrama and thus it too is one of the many Upāya-s of Vajrayāna. There is no separate Kālacakrayāna separate from Vajrayāna in general. Because Vajrayāna has many Upāya-s to help people experience the Sahaja, it is also called Upāyayāna. As its writings are written in 'Sandhyābhāṣā', or symbolical language because the whole methodology of Tantrayāna is non-linear, ahistorical, metaphorical and a hierophany i.e. a manifestation of the sacred which transforms the profane object or act into something sacred. i.e. significant precious and paradigmatical [Eliade]; it is a self-secret which can be understood only by those who celebrate or participate in the sacred. Disclosing the secret which is always a linear mode

destroys the sacredness and thus loses the mode of being / the weltanschauung of the sacred being disclosed. It is never and can never be disclosed in a linear, reductionist fashion. It has to be transmitted from a master to a disciple by the master being in that mode of being and the disciple resonating with the master with the help of special rituals (Aviśeka) which are the acts of that mode of being. This is why Vajrayāna is secret and cannot and should not be explained in a linear fashion. That would be like killing the golden goose to get its golden egg. Some scholars like Mahapandita Rahula Sankirtyana and Dr. Kul Candra Koirala [Nepalko Sāṁskṛtik Paraṁparā Ra Rājamukuṭa] have done great disservice to Vajrayāna by misinterpreting such 'Sandhyābhāṣā' and Vajrayāna's hierophany. So, Vajrayāna is also called Guhyayāna or Guhyamantrayāna. So the Mañjushrī Nāmasaṁgīti is a hierophany of the Vajrayāna school of Buddhism. Although in India there were no separate schools of Vajrayāna, today we can speak of two major branches of Vajrayāna – 1) The Nevār Vajrayāna as practiced by the Nevār-s of Kathmandu valley which seems to be mostly based on Cakrasamvara, although there are ancient Vihāra-s linked with Hevajra and others. 2) Tibetan Vajrayāna, which is practiced in Tibet, China, Central Asia, Mongolia and the entire Himalayan belt from Ladhakh to Arunanchal Pradesh inclusive of the entire Nepalese Cis-Himalayas. The Shingon Shu of Japan is also Vajrayāna but it does not seem to be directly connected with either Nevār Vajrayāna or with Tibetan Vajrayāna. The Tibetan form of Vajrayāna which is the most widely practiced is further divided into four major schools – 1) Nyingmapa [old school] cis Himalayan Nepalese belong to this school, 2) The Sakyapa [the Lopa-s of Upper Mustang of Nepal belong to this school; although in ancient times, Dolpa was also Sakyapa, today they have all become Nyingmapa althouth Sakya monasteries like the Yanser Gompa still exist], 3) Kagyupa [The Manangi-s or more correctly the Neshangpas are mostly Kagyupa], 4) Gelugpa [The Dalai Lama is a Lama of this school. He is not even the head of this

school let alone the other schools. This is a point most Nepalese don't seem to know. The Dalai Lamas were the political heads of Tibet but they were never the head of Tibetan Buddhism like the Pope is of Catholicism. As far as I know, there are no original Gelugpas amongst any of the cis Himalayan ethnic groups although there are a few new converts]. The Nyingmapa school which is the most widely practiced in the Nepalese cis. Himalaya was established by Guru Padmasambhava, Upādhyāya Bhikṣu Śāntarakṣita and Vimalamitra, who were invited to Tibet by King Trisong Detsen who belonged to the lineage of Emperor Srongtsen Gampo, who married Bhrikuti of Nepal, to establish Buddhism in Tibet around the 8th century. The Sakypa tradition began with the Indian Mahāsiddha Virupāda around the 6th century according to Sakya records. Through Virupāda to Kṣetri Dombi Herukā and Brāhmin Kṛsnācārya to Avadūtipāda to Ḍamarupāda to the Kāyastha siddha Gayādhara who went to Tibet around 1000 AD and taught Drogmi Lotsawa (993-1074) who had himself studied many years in India. Drogmi's disciple Khon Konchog Gyalpo belonging to an ancient aristocratic family belonging to the Nyingmapa tradition before he met Drogmi established a monastery in 1073 AD at a place called Sakya, which means Pāṇdu Bhūmi (Kya=Pāṇdu, sa=Bhūmi). Ever since then, this lineage has been named Sakyapa. It was Khon Konchog Gyalpo's great grandson Phagpa who took the Nepalese architect Arniko to Kublai Khan's court in China when he went there as the Guru of the Emperor. The Kagyupa began with Marpa Lotsawa. Lotsawa is a Tibetanized acronym of the Saṁskṛt word 'Loka Cakṣupāda' which was the name given to those high level deeply realized practitioners who translated Saṁskṛt, Prākṛt, Pāli texts into Tibetan. Marpa had many disciples among whom, the most famous (now world-renowned) was Milarepa. Milarepa had two main disciples, 1) a prince non-monk Rechungpa and 2) a monk called Dhagpo Lharje i.e. the doctor of Lharje who is more well known today as Gampopa. Gampopa had many enlightened disciples through whom the major and minor lineages of the Kagyupa be-

gan. Among the disciples of Gampopa was the 1st Karmapa Dusum Khyenpa who began the incarnate lineage of the Karmapas. He was given the title Karmapa by Śākyasribhadra (1127-1225) the last abbot of Nalanda.

The great Bengali Siddha and Paṇdita Atiśa Dipaṁkara Srijñāna (979-1053) went to Tibet via Nepal. He was in Nepal in 1038. He is said to have inaugurated the Tham Vihar from which Thamel gets its name. The lineage he established in Tibet called the Khadampa was revised and reformed by a brilliant and creative Paṇdita of Tibet – Tsong Kha Pa (1355-1417). This revised, reformed form was called the Gelugpa. Among the many disciples of Mahāpaṇdita Tsong Kha Pa, was one who was later to be recognized retrospectively as the 1st Dalai Lama. It was only the 3rd incarnation of this Guru who received the Mongolian title Dalai Lama from the Mongol ruler Altan Khan and it was the 5th Dalai Lama who became the de facto ruler of Tibet by receiving Tibet as a 'Gurubheṭi' from Gushri Khan the chieftan of Khosund Mongols. But the Dalai Lamas are not the heads of even the Gelugpa tradition, let alone the other traditions which have their own heads. He became the political head of Tibet after the 5th Dalai Lama (1617- 1682) while also remaining as the 3rd most important Lama within the Gelugpa hierarchy after Trijang Rinpoche and Ling Rinpoche, both of whom are Gurus of the Dalai Lama. So these are the historical basis of the schools of Vajrayāna followed by the majority of the cis Himalayan ethnic groups of Nepal.

As for whether the Buddha could have taught or sanctioned anything to do with mantra-s etc.; there are two evidences which contradict the ideas of those who try to make the Buddha limited to a linear, reductionist scholar because they themselves are neurotically fixated on rational / linear modes of being. In the Aṁguttara Nikāya 5 Nipāta Mundavagga, the Buddha has told the Bhikṣu-s that instead of being depressed one should try

to fulfill ones objectives by whatever means possible whether through 'Japa' or the power of 'Mantra-s' or through the use of 'Subhasā' etc.

> jappena mantena subhāsitena unuppadāne paveṇiyā vā yathā yathā yattha labhetha tathā tathā tattha parakkmeyya
>
> [Whether by Japa or by the power of Mantra-s or by use of Subhāśa (persuasive gentle words) or by giving and taking etc. etc. or by whatever means Artha Siddhi is attained, by that very means only should try to attain Artha Siddhi (fulfillment of onesobjectives)].

Here the Śāstā himself exhorts Bhikṣu-s to attain 'artha siddhi' by mantra, japa etc. So the Śāstā was not against the use of mantra, japa as modernist Buddhists would have us believe. Secondly, the Mahāsāṁghika-s who are the oldest Nikāya, Sthaviravāda and the Mahāsāṁghika separated on the 2nd Saṁgāyana, had a Vidhyādhara Piṭaka which is a Piṭaka of Mantra-s (Hajime Nakamura; Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes).

As the Mahāsāṁghika-s were one of the 1st two oldest Nikāya-s barely 100 years after the Parinirvāṇa, this itself is a strong evidence that the Buddha's teachings contained mantra-s etc. The Pali Vāṁmaya which is the modern form of Sthaviravāda, who were as old as the Mahāsāṁghika-s, also contain many other Sutta-s like the Ratana Sutta, the Atānātiya Sutta etc. which are chanted like mantra-s and whose use are like the use of mantra-s and Dhāriṇi-s of the Mntrayāna. The Vinaya-s of all the schools also contain mantra-s for snakebites etc. Even till today, Therāvādin monks of Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Cambodia, Laos chant the Paritta Sutta which is a collection of such sutta-s for easy birth, prosperity, begetting children etc. etc. in their Dānapati's house.

As I wrote earlier, the Nāmasaṁgīti is revered by all the 4 major schools of Tibetan Vajrayāna and also Nevār Vajrayāna. Thus this text is very much an integral part of Nepalese culture. Now, what does Mañjushrī mean? First of all, there are three different ways Mañjushrī is used within Buddhism. The Bhāsyakāra Smṛtijñānakīrti writes that "According to the Srāvakayāna Mañjushrī is a youth usually aged 16. This may not be applicable to Therāvāda which is only one of the 16-20 Srāvaka Nikāya-s. In the Mahāyāna Pāramitāyāna Mañjushrī is a Bodhisattva of the tenth Bhūmi and in the Mahāyāna Mantrayāna (or Vajrayāna) which is the special Yāna common to the Nāmasaṁgīti, Mañjushrī represents Buddhatā for uncountable ages." Thus he represents the Advayajñāna, the Tathāgata, or as I have often repeated he is the hierophany of Advayajñāna etc. Smṛtijñānakīrti again says in his Mañjushrī Nāmasaṁgīti Lakṣa Bhāsya that 'Mañju' means smooth because free from hard rough Kleśa and 'Sri' means glory because of arising of all merits. This again points to the fact that Mañjushrī is an hierophany, a celebration and a participation and a metaphor for the entire Buddhist path. After all, whether Therāvāda or other Srāvakayāna or Mahāyāna, Sutrayāna or Vajrayāna, it is said very clearly –

sarva pāpasyākāraṇaṁ kuślaśayo pasampadā
svacitta paryopadāpanametada buddhānaṁ śāsanam
-(14.4 Verse #183 hammapada)

[Not to do any evil, to cultivate virtue,To purify ones mind is the teaching of the Buddha.]

Smṛtijñānakīrti also writes that there are three levels of Mañjushrī –1) Svayambhu Hetu Mañjushrī 2) Bhāvanā Mārga Mañjushrī (this is the Mārga of Vajrayāna which combines Śamathā and Vipassyanā) and 3) Antamuktaphala Mañjushrī (This is the Phala of Vajrayāna which is Prajñāpāramitā or Advayajñāna or Tathāgata as Dignāga has aptly put it, and this is what is commonly known as Buddhahood). So again, Mañjushrī is an hierophany, participation, celebration and a

metaphor for the Bhūmi, Mārga and Phala of Vajrayāna Buddhism. That is why he is ahistorical and cannot and should not be analyzed in a linear fashion or historically only. This is also true of all other hierophanies of Vajrayāna like the 5 Tathāgata-s or Pañca Buddha. They cannot and should not be reduced to the historical Śākyamuni as some Nepalese reductionist scholars have done. They too represent the Advayajñāna of Śākyamuni but not only of Śākyamuni but of all Buddha-s. Thus they too are hierophany. We shall come to them a little later.

Although such hierophanies as the Mañjushrī of the Nāmasaṁgīti and the 5 Tathāgata-s are often called Deva-s or Devi-Devatā-s, here Deva-s do not mean Deva-s like Brahmā, Viṣṇu, Śiva, Indra who live in certain Loka-s within the Tri-Dhātu. Both the William Monier and Apte dictionaries give one of the meanings of Deva as 'spiritual'. Thus these Deva-s or Devi-Devatā-s are spiritual hierophanies rather than beings living in some Deva worlds. It should be kept in mind that the Majjhima Nikāya 64 Catuma Sutta calls the Buddha Devātideva while in the Aṁguttara Nikāya 2:37 Dona Sutta, the Buddha himself has clearly denied that he is a Deva "na kho aham brāhmaṇa deva bhavissāmi..." Likewise we can say, Mañjushrī or the 5 Tathāgata-s are not Deva-s in the sense of being in some Devaloka-s but Deva-s/Devi-Devata-s in the sense of the hierophany of the Enlightened state or Enlightened mind.

So that in short is the meaning of Mañjusrī. What does Nāma mean? In Buddhist Abhidhārmic tradition, Nāma has two different meanings and this is true of both Pāli and Saṁskṛt traditions. One of the meanings of Nāma is exactly as it is used in Nepali i.e. Sajñākaraṇa eg. cows, dogs etc. The Yasomitra Tīkā on the Abhidharmakoṣa says 'Nāmayatiti Nāma'- what pulls the mind towards itself. Names like cows, dogs etc. Also the Pāli Vāṁmaya the Vibhāvini Tīkā of the Abhidhammatho Saṁgaho says -

atham nāmatiti nāmam, attani attham nāmetiti nāmam
[That which leans towrds its object is Nāma, that which makes others lean / bend towards its object is Nāma]

In modern scientific language, this name is called verbal thinking. This Nāma is very powerful, it virtually creates the world we live in, experiences it, moulds our weltanschauung and delimits our mode of being. The Samyutta Nikāya Devatasayutta Addhavagg Nāma Sutta asks the question –

kiṁsu sabbam addhabhavi, kissā viyyo na vijjati
kissassa ekadhamassa sabbeva vasavangu ti
[What has weighed down everything, What is most extensive, What is the one thing that has, All under its control]

Then it answers –

nāmam sabbam addhabhavi, nāmābhiyyo na vijjati
nāmassa eka dhammassa sabbeva vasavanguti
[Name has weighed down everything, nothing is more extensive than name, Name is the one thing that has all under its control]

In the S.N. Devatesanyukta, Jarāvaggo, Kabisutta, it asks –

kiṁsu nidānām gāthānām, kiṁsu tāṁsa viyañjanam
kiṁsu sannisitā gāthā, kiṁsu gāthānām Āsayo
[What is the scaffolding of verses What constitutes their phrasing, On what bas do verses rest, What is the abode of verses]

Again it answers –

chando nīdānam gāthānām, akṣarā tāṁsa viyañjanam
nāmasannisitā gāthā, kavi gāthānaṁmāsayo
[Meter is the scaffolding of verses, Syllable constitute their phrasing
Verses rest on a base of names, The poet is the abode of verses]

Chapter two of the Abhidharmakoṣa Bhāsya has quoted the last part of the above verse from the Saṁyuttāgama 36.27 of

the Sarvāstivāda Saṁskṛt Tripiṭaka.

nāmasannisritā gāthā, gāthānām kavirāsrita

As the ending of each Parivarta of the Nāmasaṁgīti shows that they are Gāthā-s, this meaning of Nāma is intimately linked with each of the Gāthā-s. After all, the Gāthā-s are about the names of Mañjusrī; and as the above Kavisutra / Kavisutta of the S.A.-S.N. says, "nāmasannisritā gāthā, gāthānām kavirāsrita." The Kavi here is Śākyamuni himself Kavi-s do not speak in linear rational manners; rather their expression i.e. poems are always non-linear metaphorical even though they are verbal. That is why from ancient times poems, gāthā-s, dohā-s, caryāgīti-s have been the mode of expression of spiritual and religious experience. The word 'Kavi' in the above śloka means the mind of the Kavi. Certainly Gāthā-s are not based on dead Kavi-s. So, Kavi means mind. In the case of Nāmasaṁgīti Kavi is the enlightened mind of Śākyamuni (or we can also say any enlightened mind). We will see in the next definition of Nāma that Nāma means mind and thus Maṇḍala-s. So the Gāthā-s of Nāmasaṁgīti are verbal expressions, metaphoric outpourings of the 6 or 7 Maṇḍala-s that are the essence of the Nāmasaṁgīti. But these Nāma-s or Gāthā-s made of the Nāma-s of Mañjusrī are also hierophanies in their own rights. Chanting them can produce an altered state of consciousness which can have healing effects. The tonal effect of chanting whether you intellectually understand it or not, itself opens up new doors of perception by activating the right brain (The Psychology of Consciousness; Prof. Robert E. Ornstein). This is one meaning of Nāmasaṁgīti. In fact it has been found in modern psycho-neurological researches that excessive intellectual, analytical, linear emphasis which is based on the left half of the brain often hinders new perception, new vistas, new modes of being, new possibilities. It is also mentioned in the Pāli Vāṁmaya that Kāla, son of Anāthapinḍada came to deep realization by just chanting over an over one śloka given him by the Buddha.

In the Abhidharmakośa Yaśomitra Tīkā it says – Namatitī Nāmaḥ i.e. that which bends towards its Ālambana is Nāma. Nāma here means what in layman language is called Mana. As the Abhidharma Kośa 3.30 says – Nāmatvarūpiṇaskandha. The Arūpiṇaskandha i.e. Vedanā, Saṁjñā, Saṁskāra and Vijñāna Skandha leans towards, move towards, bends towards its Ālambana. This is the second meaning of Nāma. So when we say Mañjusrī Nāmasaṁgīti; one of its meaning is the mind of Mañjusrī. What is the mind of Mañjusrī? There are two level, Samvritti / Byavahārika and Paramārtha. From the Paramārtha level, Mañjusrī Nāma is the 'Prajñāpāramitā jñānamadvaya sā tathāgata' of Dignaga while from the samvritti level they are the maṇḍala-s of the 5 Tathāgata-s etc. as found in the Mañjusrī Nāmasaṁgīti. We can also say that the Mañjusrī Nāma can be of three types – Bhūmi, Mārga and Phala. The Bhūmi Mañjusrī Nāma is the Prabhāsvara Citta which is primordially pure but afflicted temporarily with Āgantukamala. As the AN 1.6 says –

> pabbassaram idam bhikhave cittam,
> tanca kho agantukehi upakilisehi upakilitham
> [Oh Bhikṣu-s, this mind is luminous by nature. It is made impure by adventitious Kleśa-s]

The Marga Mañjusrī Nāma are the maṇḍala-s of the 5 Tathāgata-s / 5 Jñāna-s etc. to be used as Utpanna Krama and Sampanna Krama (Śamathā-Vipassyanā) to get rid of the Āgantuka Kleśa in the Prabhāsvara Citta. It must be mentioned here that although the Pāli AN 6th Nipāt Annuttara Vagga Udayi Sutta mentions that there is meditation on the Prabhāsvara Saṁjñā and that one can attain enlightenment by that method (Ñāṇa Dassan Patilābhāya), the entire Pāli Vāṁmaya including later literature like Vimutti Magga, Visuddhi Magga, Milindapanna, Patisambhidhā Magga and Abhidhamma literature are silent about this point. According to the unbroken enlightened lineages of Vajrayāna, it is the correct use of such

maṇḍala-s i.e. Mañjusrī Nāma (Mind of Mañjusrī) i.e. the practice of Utpanna Krama and Sampanna Krama of such maṇḍala-s that the Śamathā and Vipaśyanā of Pabhāssar Saññā (prabhāsvara saṁjñā) is done to attain Enlightenment (ñāṇdassana patilābhāya). As we have already shown how Mañjusrī means Prajñāpāramitā and as Nāma are the maṇḍala-s to be used as Upāya-s in the Bodhisattvayāna, Mañjusrī Nāma means Prajñopāya. As prajñā is synonymous with Vipaśyanā, Mañjusrī is a metaphor for Vipaśyanā. The Pramāṇavārtika of Dharmakīrti says,

muktistuśūnyatādṛṣtertadarthaḥ śesabhāvanā

[Mukti is attained by realizing Śūnyatā and meditation is for that purpose]

As Śūnyatādriṣti is Prajñāpāramitā, Vipassyanā is Prajñāpāramitā. Kamalśīla (750 AD) in his Bhāvanākrama 3:60 says,

bhūtapratyavekcanā ca vipaśyanocyate

bhūtam puna pudgaladharmanairātmyam

[To analyze, separate, reflect upon Bhūta is called Vipaśyanā. Again Bhūta is Pudgalanairātmya and Dharma Nairātmya]

As insight into Pudgaladharmanairātmya is Prajñāpāramitā, Vipaśyanā is Prajñāpāramitā which is Mañjusrī the Advaya Jñāna. The Pāli Vāṁmaya defines Vipassanā (Vipassyanā) thus –

vesesena passatiti vipassanā

[To see specially is Vipaśyanā]

vividhena aniccādi ākārena passatiti vipassanā

[To see Anitya etc. totally is Vipaśyanā]

Almost the same definition is found in Ārya Asaṁga's Srāvaka Bhūmi –

vividha paśyanā iti vipaśyanā

As the Abhidhammatha Saṁgaho says –

pakārena janatiti paññā

[To know through the aspects like anitya is Prajñā]

We can see that in Pāli Vāṁmaya too, Prajñā is synonymous with Vipassanā. So Mañjusrī who is 'prajñāpāramitā jñānamadvaya...' is Vipaśyanā.

Now the Nāma of 'Mañjusrī Nāma' has already been explained as meaning mind. Now mind or Citta are the maṇḍala-s used in Vajrayāna practice. Since those maṇḍala-s are used for concentration and purification of the mind, they are Śamathā. So 'Mañjusrī Nāma' means Vipaśyanā and Śamathā. This brings us to the topic of maṇḍala-s which is the main subject of the Mañjusrī Nāmasaṁgīti. Before we go into the 6 or 7 maṇḍala-s of the Nāmasaṁgīti itself, we need to fully understand what maṇḍala-s are.

The word maṇḍala (dKil 'Khor in Tibetan) actually means center (manḍa) and periphery (la). Manḍa is like the 'Manḍap' which is the center of a show or ceremony and 'la' is similar to the 'lāvālaskar' of the King or the main actor in the 'Manḍap'. So a maṇḍala means center and periphery i.e. a circle of a king, a magician's circle, an organization with a center (chairman) and a periphery and so on. In Nepali we have words like Vāyu Maṇḍala, maṇḍali which have essentially the same root.

In Buddhist meditation, there are many kinds of maṇḍala-s. The Mañjusrī Nāmasaṁgīti itself has 6 or 7 maṇḍala-s within it. I have written 6 or 7 because there are two different lineages regarding how many maṇḍala-s there are within the Nāmasaṁgīti of which we shall speak about a little later. A maṇḍala is the way we experience the world (Samsāra), inclusive of a kind of center (the experiencer) and the periphery (the experienced). It includes the tone (emotional/intellectual) of that experience; it is both quantitative and qualitative – albeit the purpose of Buddhist meditations is to change / transform the qualitative aspect. This would mean changing the experiencer and the experienced. It can be said that a restructuring of emotional and thinking patterns takes

place in this kind of maṇḍala change. As is usual in the Vajrayāna tradition, there are 3 levels of maṇḍala-s, 1) Bhūmi Maṇḍala, 2) Mārga Maṇḍala and 3) Phala Maṇḍala.

The Bhūmi Maṇḍala is ones existential situation with oneself the center and one's experience as the periphery of the maṇḍala. This maṇḍala includes the mode of being of Mircea Eliade, the possible worlds of Jerome Bruner and the Weltanschauung. The way we see / feel / experience / understand / give meaning / interpret our situation this very moment, here and now, is our maṇḍala. This includes our socio-cultural and individual weltanschauung; the limits of the possible worlds possible for us and our mode of being or modes of beings available to us. The limits, the availability and possibilities are not absolute as most people believe but are unconsciously made self-made and self-imposed structures within which we spend our lives no matter how frustrating or unfulfilling. Of course this brings us to the problem that we do not experience this moment in all its fullness / completeness / perfection. That is why it is called Ignorance Maṇḍala. It is painted by ignorance, so we are incapable of experiencing the richness of the moment, we are incapable of seeing which maṇḍala-s are richer and more fulfilling than the one we seem to be stuck in; that there are many more possibilities of interpreting the world and our life, of giving meaning to the world and life than the ones we learnt by accident through socio-cultural conditionings and situations. If we could, every moment or experience would be the Great Perfection (Dzog Chen / Mahāsandhi) – nothing to add, nothing to subtract. Thus the purpose of Buddhist meditation is to transform the Ignorance Maṇḍala into Wisdom Maṇḍala. Besides these two basic varieties of maṇḍala-s i.e. the Ajñāna Maṇḍala and the Jñāna Maṇḍala, we as individuals have an infinite number of maṇḍala-s. The poet maṇḍala, the artist maṇḍala, the father-mother maṇḍala, the lover maṇḍala, the husbandwife maṇḍala, the school teacher / managing director

maṇḍala etc. etc. We are constantly moving form one maṇḍala to the other; but due to individual graspings, the transition may not be so smooth or we may even transmute a given maṇḍala through our fixation onto it into a perilous 'me' maṇḍala, the Ajñāna Maṇḍala, imagining it to be our basic identity. This is what is called Ātma-grāha in Buddhism and it includes grasping to an eternal, unchanging self which is separate from and independent of Samsāra. But Samsāra is a flux so a fixed unchanging maṇḍala is untenable. Thus there is friction –Dukha Satya. The first tenet of Buddhism is to realize the need to be able to let go of any fixation on any maṇḍala or a group of maṇḍala-s and to be able to flow freely within the infinite dimension (maṇḍala-s) of the mind. To use Mircea Eliade's words, this is the ability to move smoothly from one mode of being to another as the needs demand, or to use Jerome Bruner's words, to be able to flow from one modal possibility to another without hindrance. This is the purpose of all Buddhist meditation – whether Srāvaka Vipassanā or Mahāyāna Zen or Vajrayāna Mahāmudrā or DzogChen. As Zen masters say, "When hungry I eat, when tired I sleep". When we can really do that without memories of the past or imaginations of the future distorting the moment maṇḍala, we are in the Jñāna Maṇḍala. This is the state without grasping or rejecting, without hope of a better situation maṇḍala or fear of a worse maṇḍala. In the words of Chogyam Trungpa Rinpoche, this state is completely hopeless i.e. free from hope and fear. Such a state is free of meditation and nomeditation, that is why it is called non-meditation. All Buddhists meditation techniques aim towards that state. In fact, all Buddhist forms of meditations are only attempts to meditate. Non-meditation is the only true meditation where there is no Ātmā who meditates (Anātmā) and therefore no meditation done by anyone. The meditator (Ātmā / Kartā / Dhyātā and the object of meditation - Ālambana) both drop or become empty through Vipaśyanā. Thus what remains is not an eternal Ātmā by itself – Dvitīyam Nāsti as the Chāndogya Upaniṣad puts it;

but rather just this non-meditation process without anyone meditating or thing meditated upon. This is the crux of the difference between Hindu and Vedāntic mode of being and the Buddhist mode of being. The Vedāntic Advaita means that there is nothing else but this BrahmanĀtmā. This alone exists truly and is eternal unchanging etc. To all forms of Buddhism that is Mithyā Dṛṣti and created by Avidyā with the help of Saṁjñā Viparyāsa (Pāli Saññā Vipallāsa). The Advaya of the Mañjusrī Nāmasaṁgīti or Vajrayāna or ZenBuddhism is not this kind of mode of being. It is a state where Jñātā / Ātmā / Draṣṭā / Kartā / Dhyātā has dropped or been penetrated by Śūnyatā and the Jñeya / Ātmīya / Karaṇa / object meditated upon also has dropped like above and (this is very important) there is no Vastu or Mahāvastu or Sattā or Paramārtha Sattā by itself remaining (Dvitīyam Nāsti of Cāndogya Upaniṣad). Then what remains? The question itself is wrong. It is based on the assumption that there has to be either something remaining or nothing remains. If nothing is remaining, it is Ucchedavāda but if something remains, it is Sāsvatvāda. This is the point Buddhism has been making for the last 2500 years but non- Buddhists are stuck in a mode of being in which the above assumption and the question put by it is real, people like Śaṁkarācārya, Mādhavācārya, Rāmanujācarya, Kumāril Bhatta, Vātsayāna, Udayana and more recently Vivekānanda, Dr. S. Rādhākṛṣnan, Vinovā Bhave have completely missed the point. Some non-Buddhists think that Buddhism is Ucchedavāda / Nāstika / nihilistic, some think that to call Buddhists Ucchedavāda is a misinterpretation of the Buddha's message and that the Buddhists are merely describing their own brand of Śāsvatavāda in a negative way. Most ancient non- Buddhists thought that the Buddhists were Ucchedavādins. Most modern non-Buddhists like Vivekānanda, Dr. S. Rādhākṛṣnan, Vinovā Bhave either think that the Buddha actually taught their own brand of Śāsvatavāda but the Buddhists didn't understand him or think that what the Buddhists say is only a negative way to arrive at the Śāsvatavāda which

they themselves describe in a positive way. The words used usually is 'Via Negativa' or 'Via Positiva', words derived from Christian mysticism. But the fact is that the Buddha and his followers taught the middle way from Śāsvatavāda and Ucchedavāda. 'Dve anta mukta' or 'Catuskoti vinirmukta' as Nāgārjuna would have said. All of the above solutions to what is the Advaya of Buddhism given by non-Buddhist scholars (Jain or Hindu or Cārvāka) are based on the assumption that there is and can be only one mode of being and that is their mode of being and there is and can be only the possibilities that is easily seen within their paradigm. There are many paradigms, many modes of beings and many possibilities and many possible weltanschauungs than the ones that any one culture or society or education allows us to see. That is why I always write that Buddhism is a paradigm shift within the Indian subcontinent's socio-cultural milieu. Like Hinduism and Jainism, it is very much a child of this culture and thus participates in the language structure, concepts and ideas of the culture. By culture here I do not mean Vedic culture but rather the culture of the Indian subcontinent of which Vedic culture is only one branch while Buddhism and Jainism are other branches. At the time of the Buddha, there were many other non-vedic sub-cultures called Sramaṇa culture and the Vedic culture was not as dominant as it is today in the Indian subcontinent. The Sramaṇic cultures were in strong competition with the Vedic culture as a study of both Buddhist and Jain literature clearly shows. Buddhism itself is a branch of the Sramaṇic culture like Jainism. The Buddha always called himself Mahāsramaṇa. The essence of the entire Buddhist teaching is summed up in the words-

ye dharmā hetuprabhavā hetuṅsteṣāṅstathāgato'hyavadat
teṣāñca yo nirodha evavṁādivādī mahāsramaṇaḥ
[That all dharma-s arise from causes and conditions and what is the cause and what is their cessation is what the Mahāsramaṇa taught.]

The word here calls the Buddha Mahāsramaṇa. Sramaṇa-s probably existed in India even before the Vedic Aryans entered India as relics from theIndus Valley civilization show [Indus Valley Civilization; Sir Mortimer WIlliams]. However, we cannot deny that Buddhism, Hinduism and Jainism influenced each other and there was give and take between them. So the weltanschauung and mode of being of Vedic culture are not the only possibilities. The Buddha's answer to the problems of life is itself a challenge to the concept that all views or weltanschauung or modes of beings must be limited to only sub-varieties of the Vedic view / weltanschauung / mode of being. The Vedic Advaita is clearly Śāsvatavāda and a part of the weltanschauung is the belief that if a system is not Śāsvatavāda, it must automatically be Ucchedavāda. Buddhism is a shift from this paradigmatic mode of being / mode of seeing / mode of knowing / mode of thinking. Thus the Buddhist Advaya is 'Dvaya anta mukta'. It is free from both Śāsvatavāda and Ucchedavāda. Those caught by the net of views which believe that things either have to be Śāsvata or Uccheda, do not see / understand / catch easily the concept of Dvaya anta mukta because their vision / understanding is limited by the limitations of their own mode of being. There are no things from the very beginning that can be categorized either as Śāsvata or Uccheda. Things that remain the same, unchanged in the three times (past, present, future) are Śāsvata or Sata-

sat kim? kālatraya'pitiṣṭhititī sat

-(Tatvabodha-26; Saṁkarācārya).

[Sat is that which remains unchanged in all the three times.]

Things which do not exist at all are Uccheda. But the Buddha taught that on proper analysis, we can neither find any Śāsvata Trikālāstha Vastu as all is in flux, nor is there nothing at all as the process of flux does appear. In fact, there is just the process appearing but nothing going through the process. Thus the best explanation of the Buddhist 'advaya' is the Śāstā's own words –

ataca mahaki mātara dṛṣṭe dṛṣṭamātra bhaviśyati,
srute mate vijñāte vijñātamātra.
[Thus oh mother of Mahaki, when seeing just the seeing when hearing, thinking knowing, just the knowing]

This is from the Sarvāstivāda Āgama but exactly the same sentence was told to Daru Bahiyācāriya by the Śāstā in the Pāli Vāṁmaya. This concept is very famous in the Zen Buddhist tradition where it is often repeated, "When seeing just the seeing, when hearing just the hearing....etc." This is the meaning of 'advaya' in Mahāyāna / Vajrayāna and thus in the Nāmasaṁgīti also. Needless to say this 'advaya' is very different from Saṁkarācārya's Brahmādvaitavāda.

Now, going back to the maṇḍala, to transform the Ajñāna Maṇḍala into the Jñāna Maṇḍala we need to let go, stop fixating on any concept or thing no matter what it is. Such grasping is called Ātmagrāha and in Buddhist view, it does not matter whether we grasp a the objective world (Known) as 'Sata / Paramārtha Sata' or the subjective (Knower) as 'Sata / Paramārtha Sata' or any other concept conceptualized as beyond Knower and Known or free from Knower and Known. As long as there is grasping, that is the wrong view or Ajñāna. As the Shenpa Shidrel of Tibet (Catusāsakti Mukti) says,
Jinpa chyungna tawa min (Satiragrāha dṛṣṭirnāstiḥ)
[If there is grasping, there is no correct view].

Whenever there is no grasping to anything whatsoever, that is non-meditation. In order to let go or stop fixating, it is crucial to gain insight (Vipaśyanā) into the fact that the center of the maṇḍala is centerless, or in more orthodox terms, Śūnyatā or Anātmā. Centerlessness is the center and the periphery is peripheryless i.e. again Śūnya. As the Pāli texts say, "sabbe dhamma anattā" i.e. all dhamma-s (center and periphery) are Śūnya of a self. In Mahāyāna, this is called Pudgala Nairātmya

and Dharma Nairātmya. This is the Jñāna Maṇḍala in Vajrayāna. The maṇḍala is thus a true existential application of the Buddha's teachings. This is the Bhūmi maṇḍala.

Now let us go into the Mārga Maṇḍala. As we said earlier, there are 4 Tantra-s i.e. Kṛyāyoga Tantra, Caryāyoga Tantra, Yoga Tantra and Anuttarayoga Tantra. The Mañjusrī Nāmasaṁgīti can be explained and practiced from the Yoga Tantra level or the Anuttarayoga Tantra level. All the 4 levels of Tantra-s have their own maṇḍala-s and the use and style of the maṇḍala-s for meditation varies with each level of Tantra. To describe all those uses and styles of maṇḍala-s would require a voluminous book and cannot be done in an preface like this. But since the Nāmasaṁgīti can be received and practiced in both the Yoga Tantra style and the Anuttarayoga Tantra style, I shall deal a little bit with the Yoga Tantra style and explain a little bit in more detail the Anuttarayoga Tantra style.

The Yoga Tantra is based on 3 Dhyāna-s, 4 Yoga-s and 4 Mudrā-s. The 3 Dhyana-s are 1) Ādiyoga, 2) Maṇḍalarajāgra Dhyāna, 3) Karmarājāgra Dhyāna. According to the Indian Upādhyāya Kumārakalaśa, elaborate visualization of the maṇḍala through the use of the Pañca Kūla (Śamathā) and Pañca Jñāna related to them (Vipaśyanā) is the Ādiyoga. The realization or conversion of the Pañca Kūla Tathāgata-s (Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi and Vairocana) into the Pañca Jñāna is the Maṇḍalarajāgra Dhyāna. Finally to accomplish the activity for the benefit for all sentient beings is the Karmarājāgra Dhyāna. The second lineage and style of Nāmasaṁgīti is the Anuttarayoga Tantra style. Using this style I would like to elaborate the whats and hows of the methods of meditation of Vajrayāna – although this is only one style within Vajrayāna, it will give us a good idea about the methodology of Buddhist Tantra.

The Mārga Maṇḍala, as mentioned above, are divided into 4 major types i.e. 1) Kṛyāyoga Tantra Maṇḍala, 2) Caryāyoga

Tantra Maṇḍala, 3) Yoga Tantra Maṇḍala of which we spoke in brief above, and 4) Anuttarayoga Tantra Maṇḍala. The Cakrasamvara, Hevajra, Kālacakra, Vajrabhairava, Mahāmāyā, Guhyasamāja, Yogāmbara, Buddhakapāla and many others belong to the Anuttarayoga Tantra. Although the fine details of each of them are different, in essence they are all the same. In the Nevār tradition, such maṇḍala-s are called Mahāmaṇḍala-s. As we mentioned earlier, the Nāmasaṁgīti can also be taken from an Anuttarayoga perspective. The Anuttarayoga maṇḍala-s can be divided into three parts. There are many styles of dividing them and many lineages related to them. Here, I shall use the hermeneutics of the Nyingmapa lineage to explain the three divisions of the Anuttarayoga Tantra maṇḍala-s. This is one of the oldest hermeneutic systems of Tantra. So the Anuttarayoga maṇḍala-s can be divided into three types. The first is the body maṇḍala of the Mahāyoga. The deities in Thangka-s and Puaba-s belong to this group. These maṇḍala-s are used to transform the conception of ordinary body cum environment and their maṇḍala-s into deity bodies and their maṇḍala-s through meditation. By visualizing oneself as the deity maṇḍala, we transform our ordinary self-oriented vision into a divine vision with all the qualities of the Deva. This is the use of one of the Anusmṛti-s taught by the Śāstā called Devānusmṛti. Thus through such a maṇḍala meditation Akuśala Citta is converted to Kuśala Citta. As the Śāstā says in the Majjhima Nikāya Sanlekha Sutta,

cittuppādamattam pi kuśalesu dhammesu bahupakārama vadāmi

[I say that the arousal of Kuśala Citta is very useful]

On top of that, since the visualized deities are wrathful, erotic, peaceful etc. i.e. one of the 9 Rasa-s of Kāvya Śāstra, such visualizations of oneself as that particular deity have homeopathic, therapeutic effects in transforming those Rasa-s by freeing their hold on us. Aristotle argues in his Poetics, "Something civilizing happens in the act of participating in the creation of secondary worlds. Whether the particular secondary

world is 'true' or not is itself not an issue. Such disciplined exercise results in a therapeutic catharsis, exorcises the presence of .....passions by the very exercising of them" This is why the Vajrayāna is called the way of transformation. It frees us from the Kleśa not by renouncing those Kleśa-s but rather by using those very Kleśa-s as medicine to destroy the Kleśa-s. This is the same principle the homeopathic system uses to cure diseases. The Āyurveda also says – "viṣasya viṣamauśadha" [Poison is the medicine of poison]. The Hevajra Tantra 2.2.46-49 says,

> yenaiva viṣakhaṇḍena mriyante sarvajantavaḥ
> tenaiva viṣatatvajño viṣeṇa sphoṭayed viṣaṃ ||46||
> [By using that very poison, a tiny amount of which would kill any living being,
> the one who knows the nature of poisons dispels the poison utilizing that very poison]
> yathā vātagṛhītasya māṣabhakṣyaṁ pradīyate
> vātena hanyate vātaṁ viparītauṣadhikalpanāt
> bhavaḥ śuddho bhavenaiva vikalpapratikalpanāt ||47||
> [Just as the one who is afflicted by flatulence is given beans to eat, for afflictions
> caused by wind are destroyed by wind according to the rule of counteracting medicine,
> similarly phenomenal existence is purified by utilizing phenomenal existence itself,
> utilizing notions to counter notions.]
> karṇe toyaṁ yathā viṣṭaṁ prati toyena kṛṣyate
> tathā bhavavikalpo 'pi ākāraiḥ śodhyate khalu ||48||
> [Just as water that has entered in the ear is drawn out by using water, similarly
> false notions regarding existence are indeed also purified by using phenomenal forms.]
> yathā pāvakadagdhāś ca svidyante vahninā punaḥ
> tathā rāgāgnidagdhāś ca svidyante rāgavahninā ||49||
> [Just as those who are burnt by fire treat the burn with

fire, similarly those who are burnt by the fire of passion cure themselves by utilizing the fire of passion.]

According to modern psychotherapy, any unsublimated or stuck Kleśa always appears in dreams. For example a man who has a lot of Dveṣa or Upanāha will often see an angry dog or someone angry attacking him or someone else. This dream is his own subconscious expressing his unresolved or unsublimated anger. Now, one of the best ways to sublimate or resolve and free oneself from that hidden anger/Upanāh is to play out with full visualization, the actions of that angry dream dog as if one were that angry dog according to Gestalt psychotherapy. In fact you yourself are that dog expressing an unresolved anger. As long as such Kleśa-s like anger, hatred etc. are suppressed, repressed in your subconscious, your visions will always be distorted and your mode of being rather narrow and limited [F. Perle; Gestalt Theory Verbatim and Gestalt Therapy]. The psychodrama of Moreno also uses the same principles to resolve knotted up Kleśa-s by acting out in dramas parts which manifest such symptoms. This is the principle used when wrathful etc. deity maṇḍala-s are used to meditate upon. Although all Nava Rasa or all Kleśa-s can be used, the Mahāyoga maṇḍala-s are usually found to be of a wrathful nature. This is because in this present environment (Kaliyuga) aggression is the most common form of Kleśa and neurosis. Agression is a form of Dveśa / Krodha / Upanāha. That is why it is usually said that Mahāyoga Tantra is for transmuting Krodha.

Also the founder of Gestalt Psychotherapy Fritze Perls says, "In order to achieve a good harmony between Ego and Unconscious we should have the greatest possible control over our visualizations. On the other hand any conscious effort to visualize things is an impossibility for many people..... people who apparently have no visualization at all..... is a symptom of a severe neurotic disturbance." He further says that people who

are not here and now, who look at things without seeing will find the same deficiency when turning the gaze inwards, when calling up mental pictures i.e. they cannot visualize clearly [Fredrick S. Perls; Ego, Hunger and Aggression]. That means maṇḍala practice not only help to integrate the mind (harmony between Unconscions and Ego) which is one of the major goals of all forms of psychotherapy; but also helps the person become more and more grounded in the here and now and thus in reality. Only an integrated personality grounded in the reality here and now can become free from Kleśa. A person who is not here and now (with Smṛti-Samprajanya every moment) cannot possibly free himself from Kleśa. If he could, then the Śāstā's word to remain without Pramāda would be meaningless. Also only such person can be creative and productive and can really contribute to society. As the maṇḍala meditations allow guided and channeled expression of our hidden Kleśa-s, they are good for physical health also. After all, Steven Locke MD, associate professor of psychiatry at Harvard Medical School and Douglas Colligen say, "Unexpressed inner feelings and conflicts translate into disease.... Unexpressed Kleśa-s are expressed through disease...... Imageries have been found to bring about biochemical changes in the nerves and help in healing process....etc." [The Healer Within: The New Medicine of Mind Body; Steven Locke MD & Douglas Colligan]. Wolfgang Kretshmer says that symbols can be used in meditation to bring about an altered state of consciousness through which the symbol attains a new meaning. When the person returns back to the daily life that new meaning is maintained within the world which was symbolized in the meditation. [Altered States of Conscousness; Ed. Charles T. Tart]. I have already said that one of the major purposes of maṇḍala meditation is to transform the ordinary body-environment maṇḍala into deity maṇḍala. It must be emphasized that the deity maṇḍala is not what is seen in the Thangka but rather what is experienced in the depth of maṇḍala meditation in an altered state of consciousness. Maṇḍala meditation

being visual rather than based on verbal thinking is automatically a powerful way to attain non-verbal states without which no genuine lasting insight or Vipaśyanā can be attained. Even the Pāli literature makes it sure that Jñāna-darśana / Nirvāṇa are Atakkāvacara i.e. beyond verbal thinking and logic. And finally these maṇḍala-s are used to achieve high levels of Śamathā also without which no genuine Vipaśyanā can be done. Although the Therāvāda tradition today has what is called Sukkhā Vipassanā i.e. Vipaśyanā without Śamathā, the concept of a Sukkhā Vipassanā without practicing Śamathā at all came into existence only after the Patisambiddha mentioned before at the time of King Aśoka (300 BC). It was given a push by Buddhaghośa around circa 600 AD. Śamathā means 1st Dhyāna and above in this case. Such a method is not found in the Pāli Sutta-s themselves and seen to be a new creation of later Ācārya-s. The Buddha himself never taught such a system, and there is no proof in the Nikāya-s of its existence. The Aṁguttara Nikāya so often quoted by votaries of Sukkhā Vipassanā unfortunately does not say no Śamathā is required but rather it is not necessary to reach the Dhyāna-s of the 2nd / 3rd or higher levels to do Vipassanā. This means you can do Vipaśyanā after reaching 1st Dhyāna only and not that no Śamathā is required at all.

But Mahāyoga is not limited to Krodha only. The 6 or 7 maṇḍala-s of the Nāmasaṁgīti consist of 6 chapters out of the 13 chapters; and they belong to the Mahāyoga level. According to the 6 maṇḍala lineage, chapter V is about the Vajradhātu Mahāmaṇḍala, Chapter VI Suviśuddha Dharmadhātumaṇḍala, Chapter VII Ādarśajñānamaṇḍala, Chapter VIII Pratyavekṣaṇajñānamaṇḍala, Chapter IX Samatajñānamaṇḍala and Chapter X Kṛtyānusthānajñā-namaṇḍala. These five jñāna are symbolized by the Pañca Tathāgata-s. These five Tathāgata-s are not historical Tathāgatas but rather ahistorical Tathāgata-s. Thus they are not related to the historical Śākyamunī in a

linear way; but rather to his Bodhi (and Bodhi of all Buddhas) in a non-linear, metaphoric, ahistorical way. They represent the Kleśa-s in their purified or transformed form. They also represent the five aggregates (Skandha-s) in their purified form. We have to remember that they are symbols and according to the world famous psychologist C.J. Jung and the world famous historian of religion Mircea Eliade, no symbols have a fixed unchanging meaning [C.J. Jung; Man And His Symbols & Mircea Eliade; Patterns Of Comparative Religion]. We sometimes find the same symbols used for different pruposes and sometimes given different meanings within various lineages.

Thus Vairocana represents the purified form of Moha, Akṣobhya represents Krodha (in some lineages, these two are reversed also), Amitābha represents Rāga, Ratnasambhava represents Mān and Mātsarya and Amoghasiddhi represents jealousy. When these Kleśa-s are transmuted, they become thus:- Moha becomes Dharmadhātujñāna of which Vairocana Tathāgata is a hierophany / metaphore; Dveśa becomes Ādarśajñāna of which Akṣobhya is the hierophany. Rāga becomes Pratyavekṣaṇajñāna of which Amitābha is the hierophany. Māna Mātsarya becomes transformed into Samatājñāna of which Ratnasambhava is the hierophany and jealousy becomes Kṛtyanusthānajñāna of which Amoghasiddhi is the hierophany. The colors of these deities are related to their respective Kleśa-s and Jñāna-s. Thus Vairocana and Moha are white which symbolizes the dullness of Moha / Avidyā / Ajñāna. Since white is combination of all colors(Kleśa-s etc.), it also symbolizes all the qualities (guna) of Dharmadhātu Jñāna. Likewise, Akṣobhya is blue-black because when a man becomes angry, his mind becomes intensely energized. And in Nepali we say, "He became black & blue with anger". Although in Nepāli we call black a color, actually it is a lack of color and not a color itself according to science. In ancient times, a well polished silver was often used as a mirror. Like a mirror it(black) is colorless,

but it reflects all colors and that is like Ādarśajñāna. Amitābha is red or Padmarāga. Most cultures easily understand red as either danger or as Kāma Rāga. We have red light areas in many big cities. So Amitābha is related to Kāma Rāga. When one has desires, one distinguishes between ugly and beauty and the very beautiful, likes and dislikes so it is related to Pratyavekṣaṇajñāna which means separating and analyzing or differentiating. Ratnasambhava is linked with gold or wealth and so is yellow or golden. Wealth is the cause of Māna and Mātsarya. When that is neutralized, everything becomes equal, so Ratnasambhava is Samatājñāna. Amoghasiddhi is green in color. Green is the color of jealousy in most cultures. When one is jealous, if that is used positively, the jealous person tries to become like the one he is jealous of i.e. activity or Kṛtyānusthānajñāna.

Now, what are these five Jñāna-s of which the five Tathāgata-s are hierophanies? The great Nyingmapa master of Tibet Longchen Rabjyampa (1308-1363) was recognized along with the great Sakya master Sakya Paṇḍita (1182-1251) and the founder of the Gelugpa tradition Tsong Khapa (1355-1417) as three manifestations of Mañjusrī to have taught in Central Tibet. He writes in his book Chos bZhi Rinchen Phrengwa (Caturdharma Ratnamāla), "When you recognize the natural ground for the arisal of desire, anger, moha, māna and jealousy, you see they automatically settle. They naturally dissolve purified as the five aspects of Nirmala Jñāna. This is known as the provisional purification of the confusion of the five poisons into the major five Jñāna-s, namely Pratyavekṣaṇa, Ādarśa, Dharmadhātu, Samatā and Kṛtyanusthāna. The commentary given to this by His Holiness Dudjom Rinpoche is this:- "Desire is being attached to something you consider pleasant. It pervades all other Kleśa-s... The purification of such fixation on an object is Pratyavekṣaṇajñāna. It merely singles out an individual object without mixing it with anything else and understands its Nisvabhāvatā. Angered repulsion is directed at what

you consider unpleasant. Such anger is purified as Ādarśajñāna which merely reflects the object clearly. This type of Jñāna is defined as that which clearly reflects objects with no obstruction. Its main feature is clarity. Moha is a state of darkness in which you do not see anything clearly and have no understanding. Like desire, it too pervades all Kleśa-s. Purified, it is the Suvisuddha Dharmadhātujñāna of all objects, characterized by a Pratyakṣa Avikalpa Jñāna of Śūnyatā. Some masters explain the above last two (anger and Moha) oppositely i.e. anger as Suviśuddha Dharmadhātu Jñāna and Moha as Ādarśa Jñāna. There is no contradiction in this since each variety of the Jñāna can be subdivided into aspects of each of the five... They are not mutually exclusive."

Māna is feeling better than others in terms of social position, family, wealth, intelligence and so on. Samatājñāna is that which is without such confused discriminations as superior or inferior, good or bad, foreign or native. Thus in the Jñāna that makes no dualistic discriminations, there is no ground for pride to arise. Therefore the former is the purification of the latter.

Finally, Kṛtyanusthānajñāna is that which offers no hindrances to actions being accomplished effortlessly and spontaneously. It is the purification of jealousy with which you wish someone else had not accomplished something, but you had. These are then the provisional techniques for purifying Kleśa into Jñāna while on the path to Bodhi.

Since according to both the Pāli Therāvāda and Saṁskṛt Sarvāstivādin Abhidharma, these 5 Kleśa-s are Caitta / Caitasika (Pāli Cetasika). Their very nature is of the nature of Citta and not something different. Since Citta is Prabhāsvara by nature and all Kleśa are only Āgantuka; the very nature of these Caitasika (Kleśa) is Prabhāsvara Citta which is free from Kleśa

– as the Pāli śloka mentioned before says. Thus all the 5 Kleśa-s' nature is Prabhāsvara and pure. That is why their true nature is the five Jñāna-s whose hierophany are the five Tathāgata-s. We have already said that Mañjusrī as such is a metaphoric symbol, hierophany of the Tathāgata-s and thus the Tathāgata-s – not Śākyamunī alone but all Buddhas since beginningless time. Thus Mañjusrī himself has the five Jñāna-s related to the five Tathāgata-s. These five are the main maṇḍala-s of the Nāmasaṁgīti. According to some commentarial explanations there are seven maṇḍala-s -

1) Dharmadhātu Vāgisvara Maṇḍala,
2) Vajradhātu Mahāmaṇḍala of Nāmasaṁgīti Mañjusrī,
3) Suvisuddha Dharmadhātu Jñāna Maṇḍala of Arapacana Mañjusrī,
4) Ādarśa Jñāna Maṇḍala of Trailokyavijaya (Akṣobhya),
5) Pratyavekṣaṇajñāna Maṇḍala of Vādisimha Mañjusrī (Amitābha)
6) Samatājñāna Maṇḍala of Vādirāja Mañjughoṣa (Ratnasambhava)
7) Kṛtyanusthānajñāna Maṇḍala of Mañjuvajra (Amoghasiddhi)

According to Candrabhadrakīrti and Smṛtijñānakīrti, there are six maṇḍala-s in the Nāmasaṁgīti -

1) Mahāmaṇḍala of Vajradhātu related to Mañjusrī Prajñāmūrti,
2) Suvisuddha Dharmadhātu Jñāna Maṇḍala of Mañjusrī Arapacana,
3) Ādarśa Jñāna Maṇḍala of Mañjusrī Dukhacheda,
4) Pratyavekṣaṇajñāna Maṇḍala of Mañjusrī Vajratikṣṇa,
5) Samatājñāna Maṇḍala of Mañjusrī Vāgisvara,
6) Kṛtyanusthānajñāna Maṇḍala of Mañjusrī Jñānakāya.

The Mañjusrī Names are found in the 34th Parivarta Māyājālābhisambodhigāthā. Now the question arises that since there are six Buddha-s (five Tathāgata-s + Vajrasattva), six Mañjusrī Names etc., how is there a seventh maṇḍala in some commentaries? The 4th Parivarta begins with

> idam sadmantra rājanasaṁyuktam...girāmpateḥ
> [Accompanied by the six mantra kings belonging to the Master of Speech]

This means the Girāmpateh is the 7th who accompanies the 6 mantrarāja. This Girāmpateh is Dharmadhātu Vāgisvara Maṇḍala. So this is a very short and incomplete explanation of Mahāyoga level maṇḍala-s. This Mahāyoga level maṇḍala is a whole (holistic) and restructured way of emotional tones, language structures, thinking patterns and styles of interpreting. For example, diseases are diagnosed or interpreted in terms of male spirits, female spirits and Nāga-s etc. Deva-s, Nāga-s etc. are the language structure and thought patterns of this group. It is used to create a richer and more fulfilling mode of being / weltanschauung / mode of logic and open up new possibilities unseen, unfelt, unthought of before.

The second class of maṇḍala-s is called Anuyoga or the maṇḍala of Nāḍi Cakra-s. In the Vajrayāna Anuttarayoga tradition such Mahāyoga methodologies are used as a stepping stone into the next maṇḍala which is Anuyoga Maṇḍala. The language structures etc. again changes even though it is the same Saṁsāra, that is even though we are still talking about the same thing. All the Deva-s become Bīja Mantra-s. Diseases now are diagnosed / interpreted as imbalances in channels and winds. We have to understand that this is just another vision (language structure, thinking pattern) for the same things as the male spirits, female spirits and Nāga-s of the Mahāyoga. As I said, Mahāyoga is usually used for the transformation of Krodha / Dveśa / Upanāha, likewise the Anuyoga Maṇḍala-s are usually used for the trans-

formation of Kāmachanda. Kāma / Rāga means attachment to or attraction towards something.

tatra rāgo bhavabhogayoradhyāvasānṁ prārthanā ca
-[Vasubandhu; Triṁsika]

[Rāga is the desire for enjoyment of objects and its wishes]

Through the use of Nādi and Bindū the highest bliss is aroused. Attachment to this is Rāga. When Vipaśyanā is done on this bliss, one does Vedanānusmṛti because this bliss is intense Sukhā Vedanā. Some people think that Vedanānusmṛti means only looking at the sensation in the nose area when doing Ānāpānasmṛti. This is a misunderstanding. Both the Pāli and Sarvāstivādin Vaṁmaya show clearly that any kind of Vedanā can be used. In the Therigāthā we find one old woman attains Jñāna Darśan and even Arhathood by doing Vipaśyanā on the Sparṣa of her hands on the walls of the Vihāra as she moved around he wall placing hand on the walls to support herself. The Pāli Satipaṭṭhāna Sutta and the Saṁskṛt of the Sarvāstivāda does not say that Vedanānusmṛti must be done only on the Vedanā of the nose or anywhere else. It just says to do Vipaśyanā on the three types of Vedanā (Sukhā, Dukhā, Asukhādukhā). Therefore the Sukhā Vedanā (intense bliss) aroused by Nādi Bindu Tilaka can also be used for Vedanānusmṛti. It is in the Anuyoga Maṇḍala-s that many non-initiated writers like Rahula Sankirtyayan, Kulachanda Koirala etc. etc. who have totally misunderstood and misinterpreted the Sandhyābhāṣā. Special bliss is aroused by uniting the father element and the mother element within the Nādi-s This is often spoken in Sandhyā language when it says something like the Sādhaka should unite with his mother. It is useful to keep in mind that all such languages are metaphoric, poetic and non-linear expressions related to deep practices of Nādi, Cakra, Bindu and should not be translated in a simple straightforward linear way. As they are non-linear modes of expressions, they cannot be and should not be interpreted on the basis of linear herme-

neutics. Such expressions are deeply related to the archetypical expressions of our subconscious mind and do not have linear meanings. They provoke imageries which the linear intellectual words do not. Those subliminal imageries are part of the process of the transformation of Kāmchanda.

The use of bodily bliss created by the Anuyoga system also has a profound psychotherapeutic effect in helping integrate the personality of the practitioner. In normal persons, the body / the body pleasure or sexuality is split off from the ego. Here ego means intellectual rational part of us as used in modern psychotherapy. As long as these two are unintegrated, the personality is always disbalanced or prone to be disbalanced. Such a personality cannot attain the highest states of consciousness like Jñāna or Nirvāṇa. Forcing, denying, negating the body and the body pleasures does not free us from Kāmacchanda but only forces that energy to manifest unconsciously through other unconscious outlets. When Kāmacchanda becomes unconscious, it only becomes more dangerous and powerful. They become like underground guerilla fighters. So that is certainly an unscientific way to deal with Kāmacchanda. Revelling in Kāmacchanda only increases it so that too is useless. But if bodily pleasures are allowed to manifest without denying them or judging them or suppressing them, in full Smṛti-Samprajanya, the body and the ego i.e. the sexuality and the intellectuality become integrated and become a more powerful source of creative growth. People whose sexuality and intellectuality (body and ego) are unintegrated tend to become split in their personality. When this split reaches a certain degree, they become neurotic. If it becomes even more split, they become schizoid i.e. with a tendency to schizophrenia which is a kind of mental disease. Thus the Anuyoga Maṇḍala also helps to ingetrage the sexuality and intellectuality i.e. the body and ego. Only such an integrated personality can even dream of attaining Enlightenment. [The Betrayal of the Body; Alexander Lowen MD]. What

most people, especially of our culture, do not seem to understand is that sexuality is not a synonym for intercourse. One can have intercourse hundreds of times and still not mobilize sexuality which is part of our given personality. Intercourse between man and woman is only an attempt to express sexuality and in most cases they usually do not express sexuality but become only physical acts of the intellect (ego) dominating the body. Art, music, poems are all expressions of sexuality. That is why Sṛngārarasa is so important in literature. Sexuality, emotionality and intellectuality are the three main pillars of human personality [The Metaphoric Mind; Bob Samples]. With this background, we must understand that Tantrayāna does not advocate intercourse but rather the mobilization of sexuality within each of us towards integration and creativity and the final goal. Because it mobilizes sexuality, its lores are replete with sexual metaphor which over-intellectualized unintegrated scholars have often misinterpreted as license to have sex. This shows a very narrow and limited vision and capacity of all such muddled up scholars. In my personal view, such interpretations and false criticisms of Buddhist Tantrayāna belies the schizoid tendencies of those authors who are afraid of sexuality because it seems to be too close to the bodily pleasures their ego have been denying with the expenditure of great energy. All such words shake their artificial balance. Modern psychotherapy calls such artificial balance neurosis a step towards loss of mental health.

The Anuyoga Maṇḍala-s not only transmute Kāmacchanda into Pratyavekṣana Jñāna but also as a sequence become Pratyaya-s in the dawning of the Prabhāsvara Citta which is the Bhumi, Mārga and Phala of Buddhist Tantrayāna. This takes us to the next and last stage of the Anuttara Tantra which is the Atiyoga Maṇḍala. The Anuyoga Maṇḍala of Nāḍi, Bindu is only a means to an end and is neither the highest practice of Vajrayāna nor the goal of Vajrayāna. The arousal of bliss through the Nāḍi Bindu is not the goal of Vajrayāna nor is such

a bliss considered as Enlightenment. Saraha says in his Dohā (in Apabhramsa language) –

canda sujja ghasi ghālai ghottai
so aṇuttara etthu paunaṭṭhaī ||
evvahiṁ saala jāṇa ṇigūḍho
sahaja sahāve ṇa jāṇiuna mūḍha ||

The fools do not know the Sahaja who think the experiences of the practices of
Candra Surya (Nādi etc.) as the Anuttara. Again he says –

nāda na bindu na ravi na śaśimaṇḍala
ciarāa sahāve mūkala
uju re uju chāḍi mā lehu vaṁka |
... apaṇe āpā vūjhate niuna maṇa

Neither Nāda nor Bindu nor sun nor moon (i.e. practices of Nāḍi etc.); the
Cittarāja is free by its own nature. Do not leave the straight road and go the twisted road... Know for yourself your own mind.

Some scholars basing themselves on Dohā-s like these have opined that Saraha is talking about another 'Yāna', the Sahajayāna; but this is a misunderstanding of the full fledged Mārga of Vajrayāna. What Saraha is speaking about is not a separate Yāna but rather the culmination point of the Vajrayāna path. There comes a time when the Sahaja begins to arise as a result of the Mahāyoga and Anuyoga practices combined with Śūnyatā Vipaśyanā. At this point all Tantra-s begin to speak like Saraha. For example the Hevajra Tantra itself begins to say:-

sa mantrajāpo na tapo na homo
na māṇḍaleyam na ca maṇḍalānca
sa mantra japa sa tapas homas
tan maṇḍaleyan tan maṇḍalanca
samāsatas cittasamājarupi

[No mantra japa, no tapa, no homa, no retinue of maṇḍala-s and maṇḍala. The Enlightened Mind is itself mantrajapa, tapa, homa, mandala]

This is the entering into the Atiyoga Maṇḍala which is the final step in the Krama of Vajrayāna which began with the Srāvakayāna Smṛtyupasthāna. This is the third class of maṇḍala-s, the Atiyoga Maṇḍala. Its members could also called Mind Maṇḍala. Here everything is treated in terms of the mind, or as unity of Prabhāsvara and Śūnyatā. Diseases are seen as an imbalance of Prabhāsvara and Śūnyatā etc. The Mahāyoga Maṇḍala-s are the Smṛtyupasthāna on the Deva Kāya and the environment as one's own Kāya and environment. This is a kind of Kayānusmṛti. The Anuyoga Maṇḍala is the practice of Smṛtyupasthāna on the Mahāsukha created by the Nāḍi Bindu practice and thus is Vedanānusmṛti. The Atiyoga Maṇḍala which is the 4th Abhiṣeka of Vajrayāna and not a separate Yāna, is Smṛtyupasthāna on the mind purified by the above two processes. Thus it is Cittānusmṛti and Dharmānusmṛti combined. All the 4 levels of Abhiṣeka and practice are stamped by Śūnyatā Vimokṣamukha Vipaśyanā which is the special Vipaśyanā of Mahāyāna. Thus we have all the Smṛtyupasthāna (Satipaṭṭhāna) in its Vajrayāna form and these Maṇḍala-s are the Nāma of Mañjusrī and Saṁgīti is this context is chanting / singing / celebrating / participating in the mode of being of these Maṇḍala-s. The journey into the mode of being, the hierophany called Mañjusrī Nāmasaṁgīti has thus ended. I hope I have helped you celebrate and participate to some extent the Maṇḍala of Mañjusrī Nāmasaṁgīti.

Ye Dharmā Hetuprabhavā
Hetūṁsteṣāṁstathāgato'hyavadat
Teṣaṭca Yo Nirodha Evamvādi Mahāsramaṇaḥ

यो पावन धर्मग्रन्थ भएको हुनाले यसलाई कुल्चने/नाघ्ने/विछ्याउने आदि गरेमा भारी अकुशल हुने र शरणगमनको संवर पनि विग्रने भएकोले त्यसो नगर्न श्रद्धालु पाठकहरूमा अनुरोध गरिन्छ।

- व्योम कुसुमा